Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Band V: Texte I – XXI

Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam

Band V: Texte I – XXI

Walter de Gruyter · Berlin · New York 1993

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Dem zweiten Lehrer
G. E. von Grunebaum
(1. 9. 1909 – 27. 2. 1972)

∞ 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. 5. Texte I–XXI. – 1993
ISBN 3-11-013726-7

© Copyright 1993 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

Vorwort

Wie bereits im Vorwort zum ersten Band gesagt, sollen die Texte, auf die die Darstellung sich vornehmlich stützt, in Übersetzung separat veröffentlicht werden. Sie bilden Band V und VI des Gesamtwerkes; die Darstellung wird mit Band IV abgeschlossen sein. Sie sind in insgesamt 35 Kapitel aufgeteilt, die mit römischen Ziffern numeriert werden und ihrerseits die einzelnen Texte in durchgehender arabischer Numerierung bringen; mit römischer und arabischer Zahl wird darum jeweils auch zitiert. Die Anordnung richtet sich im großen und ganzen nach der Kapitelfolge in der Darstellung; jedoch sind um des systematischen Zusammenhanges willen einige Male Texte unter einer gemeinsamen Überschrift vereinigt worden, die aus historischen und chronologischen Gründen in der Darstellung getrennt behandelt werden. Auch die Reihenfolge innerhalb der einzelnen Kapitel ist nicht die gleiche wie die, nach der die Texte in der Darstellung abgerufen werden; sie versucht größere Sinnzusammenhänge einzuhalten, ist jedoch manchmal rein assoziativ. Ebensowenig richtet sich die Gliederung immer nach dem gleichen Schema; sie sucht Schwerpunkte zu setzen, die dem jeweiligen theologischen System gerecht werden. Wo das Material überhand nimmt, wie im Fall des Abū l-Huḏail und des Naẓẓām, sind einige Zwischenüberschriften gesetzt; auch sie bezeichnen die Abschnitte nur grob. Dort, wo individuelle Theologen behandelt werden, ist den Texten soweit möglich eine Werkliste vorangestellt; sie wird nicht gezählt, sondern als solche zitiert. Der zeitliche Abstand zwischen dem Erscheinen der einzelnen Bände hat dazu geführt, daß neu hinzugekommene Texte, etwa aus der *Tabṣirat al-adilla* des Abū l-Muʿīn an-Nasafī, nur unter A-Nummern aufgenommen werden konnten; ich habe hierzu Großbuchstaben gewählt, um Verwechslungen mit der Binnengliederung der Texte (s. u.) vorzubeugen.

Die Textsammlung sollte nicht als „Lesebuch" verstanden werden. Sie kann diesen Anspruch schon deswegen nicht erheben, weil die überwiegende Mehrzahl der Belege gar nicht aus Originalschriften der betreffenden Theologen stammt, sondern nur kurze doxographische Referate bietet. Es geht allein darum, die Darstellung zu entlasten. Die Texte sollten deswegen zusammen mit dieser gelesen werden. Sie werden in ihr nicht noch einmal in extenso ausgebreitet, sondern nur kurz zitiert; auf die einzelnen Sinnabschnitte des jeweiligen Textes wird dabei mit Kleinbuchstaben verwiesen. Der Stoff, mit dem die Texte erschlossen werden, ist so verteilt, daß alle unmittelbaren Parallelen ebenso wie philologische und sachliche Erklärungen in einem kleingedruckten Kommentar dem jeweiligen Text mitgegeben sind, während das

Vergleichsmaterial, das den behandelten Text in einen größeren systematischen Zusammenhang stellt, den Anmerkungen zur Darstellung vorbehalten bleibt. Das bedeutet, daß im Kommentar zu einem Text nur in seltenen Fällen Querverweise auf andere, ebenfalls übersetzte Texte auftauchen. Nach Abschluß des Werkes wird man sich ohnehin am besten durch die Indices orientieren. Sie sollen in Band IV ihren Platz finden.

Manche doxographische Werke werden mit zwei Ausgaben zitiert, um die Benutzung zu erleichtern. Um welche es sich jeweils handelt, wird später der Bibliographie zu entnehmen sein. Vorläufig muß der Leser mit seinem eigenen Sachverstand weiterkommen. Auf Abweichungen der einzelnen Editionen zueinander wird nur dann aufmerksam gemacht, wenn die richtige Lesung sich nicht von vornherein ergibt. Verbesserungen oder Konjekturen werden, solange sie nicht ausführlich begründet werden müssen, direkt in einer Fußnote vermerkt. Was im Text in runden Klammern steht, ist jeweils von mir zum besseren Verständnis der Übersetzung hinzugefügt; eckige Klammern bezeichnen dagegen Ergänzungen aus der Parallelüberlieferung. Mit spitzen Klammern sind konjekturale Zusätze zum arabischen Original markiert. Für Abkürzungen verweise ich auf das vorläufige Verzeichnis zu Beginn des ersten Bandes; auch sie werden später in der Bibliographie insgesamt entschlüsselt werden[1].

[1] Durch mehrfaches Umnumerieren aufgrund neugefundener Texte und die mangelnde Verfügbarkeit einzelner Bände während des langwierigen Bewilligungsverfahrens ist es leider dazu gekommen, daß in der Darstellung einige Male falsche Verweiszahlen stehengeblieben sind. Ich bitte deswegen die Nachträge in Bd. IV zu vergleichen.

Inhalt

Vorwort VII

I Syrien: Die Ġailān-Legende 1–5
II Die Murǧi'a 6–49
a) Kūfa 6
b) Baṣra 36
c) Muwais b. ʿImrān 47
III Die gemäßigte Šīʿa 50–65
a) Die Butrīya 51
b) Sulaimān b. Ǧarīr 53
c) Die Ǧārūdīya 63
IV Rāfiḍitische Theologen 66–103
a) Šaiṭān aṭ-Ṭāq 66
b) Hišām b. Sālim al-Ǧawālīqī 69
c) Hišām b. al-Ḥakam 70
d) ʿAlī b. Mīṯam 100
e) Muḥammad b. Ḫalīl as-Sakkāk 102
V Ibn al-Muqaffaʿ (?), Schrift gegen den Islam 104–108
VI Die baṣrischen Asketen und die Bakrīya 109–116
a) Hāšim al-Auqaṣ 109
b) Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid b. Zaid 111
VII ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī 117–119
VIII Die Ḫāriǧiten 120–135
a) Die Ibāḍīya 120
b) Andere ḫāriǧitische Gruppen 129
IX Wāṣil b. ʿAṭāʾ 136–164
X ʿAmr b. ʿUbaid 165–179
XI Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ 180–182
XII Ṣafwān al-Anṣārī 183–192
XIII al-Aṣamm 193–211
XIV Ostiran 212–228
a) Ǧahm b. Ṣafwān 212
b) Muqātil b. Sulaimān 223

c) Šaqīq al-Balḫī 225
d) ʿAbdallāh b. al-Mubārak 226
e) Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī 226
XV Ḍirār b. ʿAmr und Ḥafṣ al-Fard 229–253
a) Ḍirār b. ʿAmr 229
b) Ḥafṣ al-Fard 252
XVI Muʿammar b. ʿAbbād und seine Schule 254–282
a) Muʿammar 254
b) Schüler Muʿammars 279
XVII Bišr b. al-Muʿtamir 283–328
A: Poetische Zeugnisse 286
B: Häresiographische Berichte 302
XVIII Die Schule Bišr b. al-Muʿtamir's 329–344
a) Die *ṣūfīyat al-Muʿtazila* 329
b) Murdār 331
c) Abū Šuʿaib aṣ-Ṣūfī 340
d) ʿĪsā b. al-Haiṯam aṣ-Ṣūfī 341
e) Weitere Baġdāder Asketen 341
f) Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād 342
g) Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī 344
XIX Ṯumāma b. Ašras 345–352
XX Bišr al-Marīsī 353–366
A: Zitate nach Dārimī, *ar-Radd ʿalā l-Marīsī* 354
B: Andere Zeugnisse 363
XXI Abū l-Huḏail 367–457
A: Ontologie und Physik 371
B: Theologie 392
C: Anthropologie 428
D: Sünde und Entgelt 440
E: Erkenntnistheoretische Fragen 450
F: Politische Theorie 456

I Syrien

1: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl al-iʿtizāl* 230, 11 ff.:

(über Ḥākim al-Ǧušamī gekürzt übernommen bei Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* 25, 9 ff.)

„*a* Man berichtet von Abū ʿAlī ar-Raḥabī: Ich war gerade bei ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz, da kam der Türhüter herein. Er sagte: Am Tor steht jemand mit einer Rolle, die ‚An ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz' adressiert ist[1], aber kein Siegel trägt (d. h. keinen Absender hat). (Der Kalif) ließ sie bringen und sah sie alleine bis zum Ende ganz durch. Dann fing er noch einmal von vorne an, bis er, nach ungefähr einem Drittel, sagte: Hört einmal, (was) von hier ab (steht)! *b* ‚Du hast (zwar) hingeschaut, ʿUmar, aber kaum! Du hast (auch) beobachtet, aber kaum! Wisse, ʿUmar, du erlebst den Islam (nur noch) als schäbigen Lumpen oder als verwischte Spur. O du, tot unter Toten, du siehst keine Spur, der du folgen könntest, und du hörst keine Stimme, die dir Nutzen brächte. Die *sunna* ist erloschen[1a] und neumodischer Geist (*bidʿa*) ans Licht gekommen. Der Wissende ist eingeschüchtert; darum tut er seinen Mund nicht auf. Der Unwissende aber ist nicht so klug, zu fragen.

c Manche Gemeinde hat durch (ihren) Herrscher (*imām*) Heil gefunden; [manche andere ist durch (ihren) Herrscher zugrunde gegangen][2]. Schau darum hin, welcher von beiden Herrschern du bist! Denn Gott spricht: [‚Und wir machten sie zu Vorbildern (*aʾimma*, Herrschern), die (ihre Gefolgschaft) nach unserem Befehl leiteten' (Sure 21/73). Das (bezieht sich auf einen) Herrscher, der den rechten Weg führt, und die, welche ihm folgen; sie sind Partner. Über den andern aber][2] sagt Gott: ‚Und wir machten sie zu Vorbildern (Herrschern), die zum Höllenfeuer rufen' (Sure 28/41). Nun wirst du (gewiß) niemanden finden, der (direkt) zum Höllenfeuer aufriefe; niemand würde ihm folgen[3]. Jedoch sind diejenigen, welche zum Höllenfeuer aufrufen, diejenigen, welche zu den Sünden wider Gott aufrufen. Das ist ‚ein Beispiel (aus der Geschichte)

---

[1] Der Text gibt vor, die Adresse wörtlich zu bringen. Man beachte, daß jeglicher Titel vermieden ist.

[1a] Ich halte mich hier an die Lesung bei IM 25, 12: *ṭafiʾa amr as-sunna; ṭafiʾa* bildet einen guten Gegensatz zu dem folgenden *ẓaharat*. Mir scheint, daß die ausführlichere Formulierung im Druck des *K. Faḍl al-iʿtizāl: qad ḫafiya ʿalaika, umītat as-sunna* nur einer Verlesung von *ṭafiʾa* zu *ḫafiya* und folgender Ergänzung ihre Existenz verdankt. Das Ergebnis ist sprachlich dunkel und rhetorisch unbefriedigend.

[2] Nach IM ergänzt.

[3] Bei IM ein wenig erweitert.

derer, die vor euch dahingegangen sind, und eine Ermahnung für die Gottesfürchtigen' (Sure 24/34).

d Hast du, ʿUmar, je einen Weisen gesehen, der verdirbt, was er (zuvor) geschaffen hat, oder schafft, was er verderben wird; der straft für das, was er vorherbestimmt hat (*qaḍā*), oder vorherbestimmt, was er (hernach) bestrafen wird? Oder hast du je einen rechtlich Denkenden[4] gesehen, der zur Rechtleitung aufruft und dann daran hindert[5]? Hast du je einen Barmherzigen gesehen, der den Menschen über ihr Vermögen hinaus (*fauqa ṭ-ṭāqa*) Pflichten auferlegt oder sie für (ihren) Gehorsam bestraft? Hast du je einen Aufrichtigen gesehen, der die Menschen zur Lüge und zum gegenseitigen Trug anhält? Hast du je einen Gerechten gesehen, der die Menschen zum Unrecht und zur gegenseitigen Unterdrückung anhält? Dies klargemacht zu haben, ist der Erklärung genug; davor blind zu sein, ist der Blindheit genug.

e Laß dich nicht täuschen bei der Heimsuchung, welche die Gottesfürchtigen, hoch oder niedrig, traf – so lange dies auch her sein mag[6]. Denn mit all den Erdbeben, die es gab, hat Gott die Menschen erschüttert, um sie auf die Probe zu stellen; nur wenige von ihnen haben sich retten können. Schau also nicht auf diese, und wisse, daß ein Sehender nicht durch Blindheit[7] sich führen lassen darf! Sei gegrüßt!'

f Da ließ ʿUmar Ġailān kommen und sagte zu ihm: ‚Hilf mir in meiner Lage, möge Gott auch dir helfen!' Und Ġailān sagte zu ihm: Übertrage mir den Verkauf der Schätze (die von deiner Familie gehortet worden sind) und die Wiedergutmachung des Unrechts (*radd al-maẓālim*)!' So geschah es dann auch. Er verkaufte sie, wobei er ausrief: ‚Her zu dem Krempel der (Volks)-Betrüger! Auf zu dem Besitz der Unterdrücker! Auf zu dem Besitz derer, die dem Propheten in seiner Gemeinde nachfolgten, ohne (sich) an seinen Lebenswandel und seinen Brauch (zu halten)!' – und sogar, unter andrem: ‚Seidensocken, 30 000 Dirham wert, teilweise zerfressen!' *g* Ġailān sagte: ‚Wer nimmt mir die Schuld ab für (das Handeln derer), die behaupten, das seien Herrscher gewesen, die den rechten Weg führen, wo das hier (von Motten) zerfressen wird, während die Menschen Hungers sterben?' Da kam Hišām b. ʿAbdalmalik des Wegs und sagte: ‚Der da raubt, wie ich sehe, mir und meinen Vätern die Ehre. Bei Gott, ich würde ihm Hände und Füße abschlagen lassen, wenn ich ihn zu packen bekäme!'

h Als nun Hišām die Herrschaft übernahm, zogen Ġailān und sein Gefährte Ṣāliḥ nach Armenien. Das kam Hišām zu Ohren, und er ließ nach ihnen fahnden[8]. Da brachte man ihn und Ṣāliḥ. Er ließ sie einkerkern, um sie zu töten.

[4] Ich lese *rāšid*^{an} mit IM, da dies im Gegensatz zu *saiyid*^{an} bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār als Gottesprädikat im Koran vorkommt (vgl. Sure 11/87).
[5] *Yaṣuddu ʿanhu*. IM hat *yuḍillu ʿanhu* „davon in die Irre leitet".
[6] Ich bin mir bei dieser Übersetzung nicht ganz sicher.
[7] Ich lese *bil-ʿamā* statt *lil-ʿamā*.
[8] Ich lese mit IM *fī ṭalabihimā* statt *fī ṭalabihī*.

i Da schrieb dem Ġailān einer seiner Anhänger, um ihn zu trösten und ihm über die schwere Heimsuchung und die Schicksalsschläge, die seinen Kreis (*aṣ-ṣaḥāba*) getroffen hatten, hinwegzuhelfen. Ġailān antwortete darauf folgendermaßen: *k* Ich rate dir zur Gottesfurcht. Denn Gottesfurcht ist Leben für den, der leben will, und Rettung für den, der Rettung will. Wie sollten wir das für etwas anderes fahren lassen? Wir bitten Gott, daß er uns und dich unter die Gottesfürchtigen einreihe! *l* Du hast in deinem Brief erwähnt, wie tugendhaft diejenigen waren, die mit dem Propheten gottesfürchtig waren, weil sie damals so sehr heimgesucht wurden – im Vergleich zu den Gottesfürchtigen heutzutage. Du sagst: Wer könnte ihre Tugend (*faḍāʾil*) erreichen, und wen träfe solche Heimsuchung wie sie? *m* Ich will dir den Unterschied zwischen beiden Epochen erklären, in einer Art, die auch du hoffentlich nicht mißbilligst. Also wisse und preise Gott dafür: Zur Zeit Muḥammads hat Gott die Menschen mit dem edlen Koran heimgesucht. Das war eine Heimsuchung mit Wissen, das von Anfang an nur bei den Heuchlern (*munāfiqūn*) in geringem Maße von Unwissenheit begleitet war. Und er hat sie mit dem Propheten heimgesucht, als Heimsuchung mit Barmherzigkeit neben dem Koran: (der Prophet) hat ihnen weiteres Wissen und weitere Aufklärung geschenkt neben dem, was sie aus dem Koran hatten. Diese Zeit also war eine Zeit der Heimsuchung mit Wissen, mit Buße und mit Verzeihung von dem barmherzigen Gott, indem Gott und sein Gesandter Stärkung verliehen durch Offenkundigkeit und Argument; er hat sie damit heimgesucht, ‚damit diejenigen, die (dabei) umkamen, aufgrund eines klaren Beweises umkämen, und diejenigen, die am Leben blieben, aufgrund eines klaren Beweises am Leben bleiben würden' (Sure 8/42). Du und deinesgleichen (dagegen), ihr seid in einer Zeit geschaffen, in der Gott die Menschen mit Unwissenheit heimsucht, die nur in geringem Maße von Wissen begleitet ist, mit Irrtum, der nur in geringem Maße von Rechtleitung, mit Verwirrung, die nur in geringem Maße von Aufklärung begleitet ist.

n So haben die Menschen sich zum Untergang zusammengefunden; sie ‚lauern an jeder Straße, indem sie diejenigen bedrohen und vom Weg Gottes abhalten, die (an ihn) glauben, und wünschen, daß (der Weg) krumm sei (statt gerade)'[9]. Sie geben der Religion und den Leuten der Religion falsche Namen, und die Masse einigt sich nach ihrem (Vorgehen) darauf. Abgesehen von einer kleinen Gruppe wendet sich jeder nur jemandem zu, der in die Irre geht und in die Irre führt. Dabei sind doch seine (d. h. Gottes) Argumente gegen die Schwätzer (*ahl al-bāṭil*) offenkundig, und dabei harrt ihrer ein langes Wehgeschrei! *o* Du hast mich getröstet und hättest es doch besser getroffen, wenn du mich beglückwünscht hättest; denn jedesmal wenn beengende Heimsuchung mir den Hals abschnürt, zerstreuen mir die (Gnaden-)Fülle und die Barmherzigkeit, in der ich mich befinde, den Kummer. *p* (Dabei) ist es doch so, als würden diejenigen, die in ihrem Wahn umherirren (Sure 15/72), erken-

[9] Nach Sure 7/86, dort aber als Ermahnung mit verneintem Imperativ formuliert: „Lauert nicht ..." (als Aussage des Propheten Šuʿaib).

nen, was sie nicht wissen, wenn sie sich ihren Pfad genau ansähen: ‚Diejenigen, denen Gefolgschaft geleistet worden ist, würden sich lossagen von denen, die (ihnen) Gefolgschaft geleistet haben, und die Strafe (unmittelbar vor sich) sehen; die Verbindungen wären (dann) für sie abgeschnitten. Diejenigen, die Gefolgschaft geleistet haben, würden sagen: Hätten wir doch (Gelegenheit zur) Umkehr, damit wir uns von ihnen lossagen, so wie sie sich (jetzt) von uns losgesagt haben!' (Sure 2/166 f.).

q Da ließ Hišām ihn zusammen mit Ṣāliḥ herausholen und ihnen Hände und Füße abschlagen. Dann sagte er zu Ġailān: Was hältst du von dem, was dein Herr mit dir getan hat? Ġailān antwortete: Gott verfluche den, der dies mit mir getan hat! *r* Dann bekam Ṣāliḥ Durst, und Ġailān bat für ihn um einen Trunk. Ein Syrer sagte: Wir werden euch nichts zu trinken geben, bis ihr (in der Hölle) Wundflüssigkeit (?) trinkt[10]. Da wandte (Ġailān) sich lächelnd zu Ṣāliḥ und sagte: O Ṣāliḥ, die da behaupten, sie würden uns nichts zu trinken geben, bis wir von dem Zaqqūm-Baum trinken[11]. Bei Gott, wenn sie recht haben, so ist unsere jetzige Lage noch leicht neben der göttlichen Strafe, zu der wir nach einer Weile gelangen werden; sagen sie aber die Unwahrheit, so ist unsere jetzige Lage noch leicht neben der göttlichen Gnade (*rauḥ Allāh*), zu der wir nach einer Weile gelangen werden. Sei darum standhaft, Ṣāliḥ! *s* Dann starb (Ṣāliḥ) vor Ġailān, und Ġailān wandte ihn zur Qibla[12] und betete über ihm. Dann hub er an und sprach: Diese verdammten Kerle, wieviel Wahres haben sie sterben lassen, und wieviel Nichtiges haben sie zum Leben erweckt, wieviel Niedriges haben sie an der Religion Gottes erhöht und wieviel Hohes dabei erniedrigt!

t Man sagte zu Hišām: ‚Du hast Ġailān Hände und Füße abgeschlagen; aber seiner Zunge hast du freien Lauf gelassen! Nun hat er die Leute um sich herum zu Tränen gerührt und ihren Sinn auf das gelenkt, woran sie (vorher) nicht gedacht hatten.' Da schickte er jemanden zu ihm, der ihm die Zunge herausreißen sollte. *u* Man sagte zu ihm: Zunge heraus! Er aber antwortete: Ich werde nicht gegen mich selber Hilfe leisten. Da zerbrach man ihm die Kinnladen und holte die Zunge heraus und schnitt sie ab. *v* Da starb er, Gott sei ihm gnädig!"

Zur Interpretation und Einordnung dieses Textes vgl. Bd. I 133 f. Abū ʿAlī ar-Raḥabī, auf den der Qāḍī ʿAbdalǧabbār ihn zurückführt (*a*), hieß mit vollständigem Namen Ḥusain b. Qais ar-Raḥabī und galt im allgemeinen als zweifelhafter Überlieferer. Er lebte in Wāsiṭ und gehört in die erste Hälfte des 2. Jh's. Die Banū Raḥaba, denen er angehörte, waren ein südarabischer Stamm; bei Samʿānī wird auch die Nisbe al-Hamdānī überliefert. Wenn Samʿānī ihn stattdessen mit dem Ort Raḥbat Mālik b. Ṭauq am Euphrat zusammenbringt (und darum ar-Raḥbī liest statt ar-Raḥabī), so ist dies ein Anachronismus; Mālik b. Ṭauq lebte in der Zeit des Maʾmūn, und der Ort hieß vorher anders (EI[1] III 1189 a s. v.). Zudem wußte man noch, daß unser Traditionarier vielleicht gar nicht Ḥusain geheißen hatte, sondern Ḥanaš; das ist ein typisch südarabischer Name (Y. Abdallah, *Die Personennamen in al-Hamdānī's al-Iklīl* 46; allgemein Marín in: COA 3/1982-4/51 ff. und Schneider in: SI 73/1991/137 ff.). Zu ihm vgl. Baḥšal, *Taʾrīḫ Wāsiṭ* 99, 8 ff.; Samʿānī, *Ansāb* VI 90, 1 ff.; Buḫārī, *Taʾrīḫ kabīr* I_2 393 nr. 2892; Ibn Ḥibbān, *Maǧrūḥīn* I 242, 10 ff.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* I 247 f. nr. 295; *Mīzān* nr. 2043; TT II 364 f. nr. 623.

Zu *f* vgl. das Material in *Anfänge* 180, Anm. 3; in diesen Parallelen geht die Initiative allein auf ʿUmar II. zurück, und Ġailān wird nicht genannt. – Zu *k*: Der Brief beginnt mit dem üblichen Gottesfurchttopos; jedoch ist dieser hier weiter ausgestaltet. Er ist bisher vor allem in irakischen Texten belegt (vgl. Bd. I 14 ff.). Läßt dies auch hier auf irakischen Ursprung der Legende schließen? – *o* ist vielleicht vorgebildet in dem Trostbrief Ġailāns an einen Freund, der sich bei Mubarrad, *Taʾāzī* 65, ult. ff. erhalten hat.

Zu *p*: Ich bin mir nicht sicher, ob man unbedingt mit dem Herausgeber *fa-kaʾanna* lesen muß. Auch *fa-kāna* ist als Einleitung des folgenden irrealen Konditionalsatzes möglich: „Diejenigen, die in ihrem Wahn umherirren, würden erkennen ... und ‚diejenigen, denen Gefolgschaft geleistet worden ist, würden sich lossagen ...' ". In jedem Fall erhält das Zitat Sure 2/166 f. durch den Satzzusammenhang eine irreale Färbung, die es im Koran nicht hat. Dort wird es mit *iḏ* eingeleitet und enthält eine futurisch gemeinte Aussage über das Verhalten der Menschen beim Jüngsten Gericht. Dieser Bezug ist hier zwar nicht deutlich ausgesprochen, aber vermutlich doch ebenfalls subintelligiert; daß „die Verbindungen abgeschnitten werden", bezieht sich auch in Sure 6/94 auf den Abbruch aller zwischenmenschlichen Beziehungen beim Gericht. Diejenigen, „denen Gefolgschaft geleistet worden ist", sind in unserem Zusammenhang natürlich die irdischen Machthaber; die Exegeten haben sonst darunter manchmal die Teufel verstanden (Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}III 287 f. nr. 2413 – 2416). Paret setzt voraus, daß mit denen, die „die Strafe (vor sich) sehen", die Gefolgsleute gemeint sind. In unserem Text ist an einen solchen Subjektwechsel anscheinend nicht gedacht.

Zu *r*: Ġailāns Bemerkung erinnert an die „Wette des Pascal" (dazu Bd. I 453). – Zu *t* vgl. *Anfänge* 192. – *u* ist ein Topos qadaritischer Heiligenlegende. Er findet sich auch im Zusammenhang mit der Hinrichtung des Bašīr ar-Raḥḥāl (Bd. II 330) oder des Maʿrūf b. Abī Maʿrūf bei dem Massaker, das die Abbasiden i. J. 133 in Mosul veranstalteten (Azdī, *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 147, 10 f. = 148, 2 f.; vgl. Bd. II 467).

[10] Vgl. Sure 14/16.

[11] Sic! Der übelriechende Zaqqūm-Baum ist die Speise der Sünder in der Hölle. Vielleicht ist hier daran gedacht, daß er einen Saft absondert. Ibn al-Murtaḍā hat auch im Satz vorher schon *az-zaqqūm* statt *aṣ-ṣadīd*.

[12] Sic! Der Verfasser der Legende hat offenbar vergessen, daß man Ġailān die Hände und die Füße abgeschlagen hatte. Ibn al-Murtaḍā läßt den Satz aus.

II Die Murǧi'a

a) Kūfa.

1: Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, „*K. al-Irǧā'*“ (ed. van Ess in: Arabica 21/1974/20 ff.):

„al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya befahl mir, folgenden Brief den Leuten vorzulesen:

a Zur Sache! Wir raten euch zur Furcht vor Gott (*taqwā llāh*) und spornen euch an zu seiner Sache; wir sehen es gern, wenn ihr ihm gehorcht, und sind ärgerlich mit euch, wenn ihr euch ihm widersetzt. Gott hat seine Schrift herabgesandt mit seinem (Heils)Wissen[1]; er hat sie (eindeutig) bestimmt und (dem Menschen) im einzelnen auseinandergesetzt[2], sie hoch erhoben und davor bewahrt, daß ‚an sie von vorne oder von hinten etwas herankommt, was nichtig (d. h. unwahr) ist'[3]. Er hat ihre Gleichnisse geprägt und ihre warnenden Beispiele verdeutlicht, sie zu einer Rettung (*furqān*) vor dem Bösen[4] gemacht und zu einem Licht gegenüber der Finsternis, zu klarem Blick (*baṣar*) gegenüber der Blindheit und zur Rechtleitung gegenüber dem Irregehen. *b* Dann war die Wohltat (*ni'ma*) vollzogen und der Gottesdienst vollkommen, das Vermächtnis (*al-waṣīya*)[5] wurde bewahrt und der Brauch (*as-sunna*) setzte sich fort, die Ermahnung hatte Gültigkeit, der Bund war geschlossen, und der Gehorsam galt als Pflicht. Das ist der feste Strick Gottes, die ‚sicherste Handhabe, bei der es kein Reißen gibt'[6], durch die die Ersten nach vorne kamen und die Letzten noch ans Ziel gelangten, in Form einer Schrift, für deren Richtspruch er selber die Verantwortung übernommen hat, die er für sich selber verbindlich gemacht und seinen Dienern auferlegt hat: wenn jemand sie bewahrt, so gibt er ihm (alles) andere hinzu[7]; wenn jemand sie vernachlässigt, so nimmt (Gott) auch nichts anderes von ihm an.

[1] Vgl. Sure 4/166.
[2] Vgl. Sure 11/1. Ich nehme damit meine Korrektur in Arabica 22/1975/48 (*faṣṣalahū* > *faḍḍalahū*) zurück.
[3] Sure 41/42.
[4] Ich lese *aš-šarr* statt *al-bašar*.
[5] Oder: „die Verordnung“ (vgl. Sure 4/12).
[6] Sure 2/256.
[7] Ich folge der Interpretation von Cook in *Dogma* 166, Anm. 25. Meine Überlegungen in Arabica 21/1974/26 sind hinfällig.

c Und weiter: Gott sandte auf Muḥammad die Prophetie herab und schickte ihn aus mit der Botschaft, um den Menschen insgesamt Barmherzigkeit zu erweisen[8]. Die Menschen waren damals nämlich in der Finsternis und dem Irrtum der Zeit der Unwissenheit (*al-ǧāhilīya*) befangen, indem sie ihre Götzen anbeteten und Lospfeile warfen[9] und dementsprechend ihre Angelegenheit regelten und gewisse Dinge für erlaubt, andere für verboten hielten; ihre Religion war Ketzerei (*bid'a*) und ihr Anspruch Lügenwerk. *d* Da schickte Gott den Muḥammad mit der Wahrheit, um euch Barmherzigkeit zu erweisen und Gnade, die er über euch kommen ließ. Er verkündete euch frohe und warnende Botschaft, indem er von den Völkern sprach, die vor euch da waren; er erzählte in (seinem) Buch die Geschichte von Abraham – wie die Gottesboten ihnen zuredeten und sie dann jene der Lüge ziehen und sich von ihnen abkehrten und wie Gott sie dann strafte[10]. So hat Gott euch ermahnt durch das abschreckende Schicksal derer, die vor euch lebten, und euch geboten, ihren guten Taten nachzueifern.

e Muḥammad also gab die Botschaft weiter und redete (seiner) Gemeinde zu; er handelte im Gehorsam und kämpfte (*ǧāhada*) wider den Feind. Da machte Gott durch ihn seine Sache groß und ließ durch ihn sein Licht erscheinen, und sein Wort (*kalimatuhū*) kam durch ihn zu Ende. Er wählte sich Leute aus, die die göttliche Wahrheit erkannten und anerkannten und für ihn Gut und Blut hingaben. Manche von ihnen ließen Haus und Familie für Gott zurück[11]; andere gewährten Zuflucht und halfen[12]. Sie behandelten einander völlig gleich und folgten seinem Beispiel[13]; sie hingen nicht an sich selber mehr als an ihm[14]. So stärkte Gott durch sie die Religion (*dīn*); die Wahrheit machte dem Trug (*bāṭil*) den Garaus[15], der Anspruch der finsteren Mächte (*da'wat aṭ-ṭawāġīt*) wurde zunichte, die Lospfeile wurden zerbrochen, und der Götzendienst wurde aufgegeben. Man leistete dem Rufer Gottes Folge, und die Religion Gottes zeigte sich; die Menschen erkannten das Gebot Gottes und anerkannten seinen Richtspruch, sie legten Zeugnis ab für die Wahrheit und sagten ‚Es gibt keinen Gott außer dem Gott. Muḥammad ist der Gesandte Gottes', und sie erfüllten die Vorschriften Gottes. *f* Gott aber gab seinem Propheten Muḥammad und denen, die er für ihn auserwählt hatte, Lohn und Sieg, (erfüllte) Verheißung und Herrschaft; er brachte ihnen ihre Religion, die er (für sie) gut gefunden hatte, zur Geltung, und er versetzte sie in den Zustand der Sicherheit, nachdem sie in Furcht gelebt hatten[16].

[8] Vgl. Sure 21/107.
[9] Vgl. Sure 5/3.
[10] Sure 14/4-16. Weiteres s. u. im Kommentar.
[11] *haǧara ilā llāh*. Gemeint sind die Muhāǧirūn.
[12] Die Anṣār. Zur Wortwahl vgl. Sure 8/72 und 74.
[13] Ich möchte den handschriftlichen Befund jetzt anders lesen: *ta'āsau bi-anfusihim wa-'tasau bihī*.
[14] Vgl. Sure 9/120. Zu einer Parallele vgl. Cook, *Dogma* 8.
[15] Vgl. Sure 21/18.
[16] Vgl. Sure 24/55. Wahrscheinlich ist dementsprechend *lahum* hinter *irtaḍā* zu ergänzen. Hat

g Als Gott nun das Verbot, sich ihm zu widersetzen, grundsätzlich festgeschrieben hatte, als die Aufforderung (zum Glauben, *ad-daʿwa*) klar dastand und (der Weg) des Islams für dessen Anhänger geebnet war, da erließ er die religiösen Gesetze und verfügte die religiösen Vorschriften. Er richtete der Religion ein Zeichen auf, das die Anhänger des Islams kennen; er bestimmte die *ḥadd*-Strafen und machte die Pilgerriten bekannt. *h* Der Brauch (*sunna*) hatte Gültigkeit; Er forderte den Missetäter (*muḏnib*) zur Buße auf, Er rief zur *hiǧra* und öffnete das Tor der Buße – als Beweisgrund (*ḥuǧǧa*) für sich selber und als Rat für seine Knechte[17]. *i* Der Islam hat bei denen, die ihm anhängen, einen hohen Rang, und seine Wege sind ihnen bekannt; sie forschen nach dem, was ihm zusteht (*li-ḥuqūqihī*), und kümmern sich um ihn, indem sie ihn erkennen und anerkennen. Weder veranlaßt irdischer Wohlstand[18], der ihnen zugefallen ist, sie dazu, (ihr) Mühen um Gottes willen und ihr unbeirrtes Festhalten am Brauch (*al-iqtiṣād fī s-sunna*) aufzuschieben, noch vernachlässigen sie es wegen einer schweren Heimsuchung, die über sie kam. Eine Entscheidung Gottes ist ihnen ja zuteil geworden, durch die ihre Seelen Gewißheit und ihre Herzen Ruhe erlangt haben und von der aus sie nach klaren Wegmarken und auf deutlichen Pfaden ihre Straße ziehen – ein Entschluß, den Gott endgültig getroffen hat und der weder von den persönlichen Launen (*ahwāʾ*, des Menschen) berührt werden noch die Herzen irre machen (kann)[19], auch eine Verpflichtung, die Gott den Menschen auferlegt hat. *k* Diese Gemeinde war (hierin) nur wie einige der Gemeinden, die vor ihr dahingingen: ein Warner kam zu ihr aus ihrer Mitte und rief sie auf mit (Worten), die sie zum Leben erweckten und gut für sie waren; er mühte sich und tat seine Pflicht. Da leisteten ihm manche Folge, und andere ziehen ihn der Lüge; so kämpfte er mit denen, die ihm Folge leisteten, gegen die, welche ihn der Lüge ziehen, bis er das, was Gott erlaubt hat, erlaubt machte und das, was Er verboten hat, verboten und man im Gehorsam vor Ihm handelte.

l Dann kam auf diese Gemeinde das herab, was Gott angedroht hatte[20]: die Anfechtung (des Bürgerkriegs), in der sich Leute von anderen losgesagt oder mit anderen verbündet haben. *m* Wenn jemand uns nach unserem Standpunkt (*amr*) und unserer Ansicht fragen will – wir sind Leute, deren Herr Gott ist und deren Religion der Islam, deren Führer (*imām*) der Koran ist und deren Prophet Muḥammad; darauf stützen wir uns, und auf Gott und seinen Gesandten stellen wir unsere Sache. *n* Unter unseren Herrschern aber billigen wir Abū Bakr und ʿUmar: wir billigen, daß/wenn man ihnen Gehorsam

der Autor an der zugrunde liegenden Koranstelle *yubdilannahum* gelesen statt *yubaddilannahum*?

[17] *naṣīḥa*, „Rat", ist hier vielleicht eine Anspielung auf die *tauba naṣūḥ* in Sure 66/8, die aufrichtige Buße, die man sich „angeraten" sein läßt.

[18] Ich lese mit der Handschrift *raḫāʾ* statt des von mir konjizierten *raǧāʾ*.

[19] Eine ähnliche Formulierung findet sich im Ḥadīṯ (Dārimī, *Sunan*, Faḍāʾil al-Qurʾān 1 nr. 3334; Tirmiḏī, *Ṯawāb al-Qurʾān* 14; vgl. *Conc.* II 375 a und VI 84 b).

[20] *mauʿūd Allāh allaḏī waʿada*. Zum Gebrauch von *waʿada* vgl. Arabica 21/1974/27 und hier Bd. II 372 f.

leistet, und ärgern uns daran, daß/wenn man sich ihnen widersetzt. Wir sind Feinde ihrer Feinde[21]. *o* (Aber) wir stellen unser Urteil zurück bezüglich der ersten Schismatiker[22]. Wir erklären uns offen mit Abū Bakr und ʿUmar solidarisch[23]; denn wegen Abū Bakr und ʿUmar bekämpfte sich die Gemeinde nicht noch geriet sie in Dissens oder zweifelte an ihrer Sache. *p* Zurückstellung des Urteils (*al-irǧāʾ*) gilt nur für etwas, das den Menschen verborgen ist und bei dem sie nicht dabei gewesen sind[24].

q Dann (allerdings) rügte uns jemand ‹, der Gewicht hat (?) in› der Gemeinde[25] wegen (dieser) Zurückstellung und sagte: Wann hat es denn eine (solche) Zurückstellung (schon einmal) gegeben? – Es gab sie im Zeitalter Mose, des Propheten Gottes, als Pharao zu ihm sagte: ‚Wie steht es denn mit den früheren Generationen?' Da sagte Mose (nämlich) unter dem Eindruck einer Offenbarung: ‚Über sie weiß (nur) mein Herr Bescheid, in einer Schrift. Mein Herr irrt nicht und vergißt nicht(s).' (Sure 20/51 f.). Warum sollte (dieser Kritiker) ein Argument wie das des Mose unfreundlich abtun?

r Unter denen, die wir als Feinde behandeln, sind saba'itische Schwarmgeister[26], welche die Schrift mißachten[27] und die Umaiyaden sowie Gott öffentlich verleumden, wobei sie sich bezüglich des Islams von den Menschen trennen, wenngleich weder mit sehendem Auge noch mit ausgebildetem Verstand[28]: zwar verabscheuen sie die Sünde bei dem, der sie tut, aber sie tun sie dann selber, wenn sie eine Gelegenheit dazu haben[29]; zwar sehen sie die Anfechtung (*fitna*) zu ihr, aber sie finden dann keinen Ausweg aus ihr. *s* Sie haben Angehörige eines (angesehenen) Arabergeschlechtes als ihr Oberhaupt (*imām*) betrachtet und ihnen ihre religiösen Vorstellungen angehängt (*qalladūhum dīnahum*), wobei sie Loyalität üben, wenn man jene liebt, und sich lossagen, wenn man jene haßt[30] – in grobem Verstoß gegen den Koran[31] und im Anschluß an (Praktiken der) Wahrsager (*kuhhān*). *t* Dabei hoffen sie auf eine Wende (*daula*), die sich in

[21] Vgl. dazu die Verbesserung in Arabica 22/1975/48.

[22] *ahl al-furqa al-uwal*, d. h. diejenigen Herrscher und vornehmen Prophetengenossen, die als erste die Spaltung der Gemeinde verursachten. Vielleicht sollte man mit einer Parallele in der *Sīrat Sālim* (Text II 2, a und i) *uwal* in *ūlā* emendieren (vgl. Cook 28).

[23] Einem Vorschlag meines Schülers Māhir Ǧarrār folgend, lese ich *nuǧāhiru* statt *nuǧāhidu* und belasse *al-walāya* wie in der Handschrift. Die Bemerkungen von Cook, *Dogma* 38, werden damit hinfällig.

[24] Ich lese jetzt aufgrund der von Cook, *Dogma* 28 beigebrachten Parallele mit der Variante bei Ḍahabī: *fīmā ġāba ʿan ar-riǧāl wa-lam yašhadūhu*. Vgl. auch Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābīla* I 329, apu.

[25] Vgl. zu diesem vermutlich verderbten Passus Arabica 21/1974/30 und 22/1975/48; ich bleibe bei der an letzterer Stelle erwähnten Konjektur von M. Ullmann.

[26] *Sabaʾīya mutamanniya*; vgl. dazu jetzt die Parallelen bei Cook, *Dogma* 10 f.

[27] *ǧaḥarū bi-kitāb Allāh*. Vgl. dazu Lane 1927 a und jetzt Cook, *Dogma* 11 f.

[28] Der Passus ist etwas dunkel und mit dieser Übersetzung vielleicht etwas zu stark gefügiggemacht. Vgl. auch Cook 11.

[29] Ich möchte *ǧafirū bihā* lesen statt *ǧaḥarū bihā*. Dies hatte ich wohl schon in meiner Übersetzung in: *Beginnings of Islamic Theology* 94 vorausgesetzt.

[30] Ich möchte das Suffix in *ʿalā ḥubbihim* bzw. *ʿalā buġḍihim* jetzt als Gen. obj. verstehen.

[31] *ǧufāt ʿalā l-Qurʾān*. Vgl. die Parallelen bei Cook 167, Anm. 45.

einer Auferstehung vor der Stunde (des Jüngsten Gerichtes) vollzieht[32]. Sie entstellen (*ḥarrafū*) das göttliche Buch und fällen korrupte Urteile[33]; sie ‚sind (überall) im Land auf Unheil bedacht. Gott aber liebt die nicht, die Unheil anrichten' (Sure 5/64). Sie haben Tore geöffnet, welche Gott geschlossen hatte, und andere geschlossen, welche Er geöffnet hatte[34].

u Einer (unserer) Streitpunkte mit dieser Saba'īya, die es auch heute noch gibt, besteht darin, daß sie sagen: ‚Wir sind (von Gott) zu einer Offenbarung geführt worden, die (allen übrigen) Menschen entgangen ist[35], und zu verborgenem Wissen'. Sie behaupten nämlich, der Prophet Gottes habe neun Zehntel des Korans verschwiegen. *v* Wäre aber dem Propheten Gottes zuzutrauen, daß er etwas von der göttlichen Offenbarung verschwiegen hätte, so hätte er die Affäre mit der Frau des Zaid verschwiegen – ‚(damals) als du zu demjenigen, dem sowohl Gott als auch du Gnade erwiesen hatten, sagtest: ...' usw.[36]. Oder (etwa Sure 66/1): ‚Warum erklärst du denn im Bestreben, deine Gattinnen zufriedenzustellen, für verboten, was Gott dir erlaubt hat?'[37] oder (Sure 17/74): ‚... so hättest du bei ihnen fast ein wenig Anlehnung gesucht'[38].

w Das ist unser Standpunkt und unsere Ansicht. Zu ihr rufen wir den auf, der uns Folge leistet, und zu ihr leisten wir Folge dem, der uns aufruft[39]. In ihr tun wir dem Gehorsam gegenüber unserem Herrn oder der Erfüllung unserer Pflicht keinerlei Abbruch, und an sie erinnern wir unsere Leute und diejenigen unter unseren Anführern (*a'immatinā*), die uns fragen. *x* Danach mögen sie dann entweder unser Blut für erlaubt halten oder das ihre für das unsere zum Tausch geben[40].

[32] Das *au qabla qiyām as-sā'a* im Text ist eine bloße Überlieferungsvariante und hier nicht mitübersetzt.

[33] *wa-rtašau fī l-ḥukm*. Die von Cook 167, Anm. 46 beigebrachte Parallele bei Ṭabarī (I 3386, 5) legt nahe, daß wir es eher mit einer allgemeinen Formel zu tun haben als mit einer Anspielung auf konkrete Bestechungsskandale (dazu Arabica 21/1974/34 und Cook 86).

[34] Vgl. Sure 6/44.

[35] Wörtlich: „von der die Menschen abgeirrt sind".

[36] Sure 33/37. Das Entscheidende kommt erst hinterher und ist hier mit dem gesamten Koranvers als bekannt vorausgesetzt: „... ‚Behalte deine Gattin für dich und fürchte Gott!', und in dir geheimhieltest, was Gott (doch) offenkundig machen würde, und Angst vor den Menschen hattest, während du eher vor Gott Angst haben solltest! Als dann Zaid sein Geschäft mit ihr erledigt hatte, gaben wir sie dir zur Gattin, damit die Gläubigen sich (künftig) wegen (der Ehelichung) der Gattinnen ihrer Nennsöhne, wenn diese ihr Geschäft mit ihnen erledigt haben, nicht bedrückt fühlen sollten. Was Gott anordnet, wird (unweigerlich) ausgeführt." Zur Sache vgl. Paret, *Mohammed und der Koran* ^{5}158 f.; auch Arabica 21/1974/38.

[37] Es geht um einen Schwur Muḥammads, keinen Umgang mehr mit der koptischen Sklavin Māriya zu pflegen, und dessen Rücknahme in dem genannten Koranvers (vgl. Paret, *Komm.* 482 mit weiterem Material).

[38] Eine Anspielung darauf, daß Muḥammad beinahe einer Versuchung zum Götzendienst verfallen wäre (vgl. Watt, *Muhammad at Mecca* 104 ff.; Paret, *Mohammed und der Koran* ^{5}66 f.).

[39] Um der Symmetrie dieses Satzes willen bin ich geneigt, mit Cook (*Dogma* 38 f.) *ilā llāh* in *ilaihi* zu emendieren. Sonst wäre zu übersetzen: „Wir rufen auf zu Gott den, der uns Folge leistet".

[40] Ich folge mit einigem Zögern der Konjektur von Cook (S. 40) und lese jetzt *fal-yastaḥillū* (statt *fa-yastaḥillū*) für *fa-yastaḥillūna* in der Handschrift. Das ist natürlich vom handschriftlichen Befund noch weiter entfernt. Aber die Annahme eines Konsekutivsatzes im Anschluß an das vorhergehende *lā na'lū* (vgl. Arabica 21/1974/38 f.) ist in der Tat insofern etwas problematisch, als dazwischen mit *wa-nuḍakkiru bihī* ... noch einmal eine positive Aussage eingeschoben ist. Vgl. auch die Parallele bei Cook 13.

y Denn die Menschen werden sich bei ihrem Herrn versammeln an einer echten Heimstätte (*fī mauṭini ṣidq*)[41] und an einem Tage, an dem Gott sein Recht bekommt, an dem sich der Käufer freimacht von dem, was ihm verkauft worden ist, und der Mensch über sich selber ein Wehgeschrei anstimmt[42]. Darum sammelt Beweisgründe, die bei Gott gut ankommen! Denn wer nicht auf Erden seinen Beweisgrund (*ḥuǧǧa*) zu packen bekommt, der wird dies auch nicht im Jenseits tun.

z Ein Schreiben (*kitāb*), das ich verfaßt habe als Ratschlag für jeden, der es annimmt, und als Argument gegen jeden, der es unberücksichtigt läßt. Heil (allen) Boten (Gottes) und Preis Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt."

Zur Interpretation vgl. allgemein meinen Artikel in Arabica 21/1974 und Cook, *Dogma*, passim; dazu hier Bd. I 175 ff. Der Berichterstatter, der sich in dem einleitenden Satz damit zu Worte meldet, daß er den Brief verbreiten sollte, ist ʿAbdalwāḥid b. Aiman, der Klient eines medinensischen Adligen aus dem Klan der Maḫzūm, in dessen Haus Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya bei seinen Besuchen in Medina abzusteigen pflegte – wenngleich nie länger als drei Tage, „weil er ein Hāšimide war" (*Anfänge* 5 und 8. Ich habe dies in Arabica 21/1974/25 leider dahin verkürzt, daß er ein *maulā* von Ḥasan selber gewesen sei; Cook hat den Irrtum in *Dogma* 71 richtiggestellt und dort S. 185 f., Anm. 35 die Person des Maḫzūmiten näher identifiziert). Ibn Aiman gibt dann an Ibrāhīm b. ʿUyaina weiter, einen Bruder des Sufyān b. ʿUyaina, der ein Jahr vor diesem, also 197/813, starb (*Mīzān* nr. 164; das Todesdatum, das Ḏahabī dort am Ende angibt, nämlich 199 statt 197, ist offenbar von ihm selber falsch berechnet, indem er das Jahr, das Ibrāhīm von seinem Bruder trennte, zuzählt statt abzieht). Der Isnād überbrückt einen großen Zeitraum und wirkt lückenhaft (Cook, *Dogma* 72 f.). Dasselbe gilt für eine andere *riwāya*, die bei Ibn Abī l-Ḥadīd bewahrt ist; in ihr gibt Ibn Aiman an einen ʿAbdalʿazīz b. Abān weiter, hinter dem sich vermutlich ein Quraišit versteckt, der *qāḍī* in Wāsiṭ war und erst i. J. 207/822 gestorben ist (Arabica 21/1974/42; dazu TB X 442 ff. nr. 5604). Dieser war dafür bekannt, daß er aus schriftlichen Vorlagen zitierte, die er nicht selber gehört hatte (ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* III 16 f. nr. 992). Das chronologische Problem wird dadurch ein wenig entschärft, daß Ibn Aiman zu dem Zeitpunkt, als er den Text übernahm, anscheinend noch recht jung war. Wenn er an anderer Stelle über die Art berichtet, wie Ibn az-Zubair oder Ibn al-Ḥanafīya sich kleideten, so klingt dies wie eine Kindheitserinnerung (vgl. Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf* VIII 424 nr. 5014 und 451 nr. 5132 f.). Sein Vater hatte den Propheten nicht mehr erlebt; er war ein abessinischer Sklave, der an den genannten Maḫzūmiten verkauft worden war (Buḫārī I_2 25 f. nr. 1573; *Mīzān* nr. 1059; TT I 394 nr. 726).

Die *praescriptio* des Sendschreibens ist nicht erhalten. Angesichts der Tatsache, daß der Text vermutlich an verschiedenen Orten vorgelesen werden sollte, mag

[41] Vgl. dazu Sure 54/55: *fī maqʿadi ṣidq*.

[42] Vgl. etwa Sure 84/11.

man sich allerdings auch fragen, ob sie je existierte. Zur *taqwā*-Formel in *a* s. Bd. I 14 ff. Die Sprache ist nicht nur stark von koranischen Reminiszenzen geprägt, sondern auch von anderen religiösen Formeln, die im paränetischen Schrifttum der damaligen Zeit gängig waren (vgl. außer den im Apparat genannten Parallelen noch Cook 8). Dabei ist mit der „Geschichte von Abraham" (*qiṣṣat Ibrāhīm*) in *d* offensichtlich die Abraham sure (Sure 14) gemeint; denn in ihr stehen jene Prophetengeschichten, auf die hier angespielt ist (v. 4 ff.), und zwar bevor Abraham selber in v. 35 ff. erwähnt wird. So erklärt sich auch der etwas abrupte Wechsel vom Singular zum Plural nach dem Gedankenstrich.

Wenn *daʿwa* zu Ende von *c* mit „Anspruch" übersetzt ist (statt etwa mit „Aufruf, Mission"), so rechtfertigt sich dies aus der Parallele in *e* (*daʿwat aṭ-ṭawāġīt*); vgl. auch Sure 40/43, wo die Bedeutung allerdings fraglich ist. – Wenn es in *l* heißt, daß Gott die „Anfechtung" (*fitna*) angedroht habe, so ist vermutlich auf Sure 29/1 f. angespielt (Cook 12); die Ḥadīṯe, auf die ich in Arabica 21/1974/27 hingewiesen habe, sind sekundärer Natur. Juynboll möchte im übrigen hier *fitna* nicht als „Bürgerkrieg" interpretieren, sondern als „Chaos, Verwirrung" während ʿUṯmāns Kalifat (JSAI 5/1984/303 ff.). – Zu der Bekenntnisformel in *m* s. o. Bd. I 13 f.; der Anfang des Satzes wird in *w* wieder aufgenommen. – Zu *nuʿādī lahumā man ʿādāhumā* in *n* vgl. etwa Ṭabarī I 3350, 18 f.; *bāyaʿtum ʿAlīyan ʿalā annakum auliyāʾu man wālā wa-aʿdāʾu man ʿādā*. Es handelt sich um eine *baiʿa*-Formel, die angeblich auch am Ġadīr Ḫumm gebraucht worden ist (vgl. die Belege bei ʿAbdalḥusain Aḥmad al-Amīnī, *al-Ġadīr fī l-kitāb wassunna wal-adab* I 18 ff.; EI² II 993 a).

Cook schlägt *Dogma* 13 f. vor, im letzten Satz von q *yuʿannat* zu lesen statt *y-ʿ-n-f*. Jedoch wird diese Vokabel in den von ihm beigebrachten Parallelen in abwertendem Sinne gebraucht (vgl. auch hier Text II 5, o); sie paßt also auf einen Propheten wie Mose schlecht. Außerdem sollte man bei der von ihm vorgeschlagenen Übersetzung noch ein *abadan* in dem Satz erwarten. Zu den philologischen Schwierigkeiten des Passus vgl. auch Arabica 21/1974/30 f. Ich möchte jetzt statt *fa-lam yuʿannaf* eher *fa-lima yuʿannifu* lesen.

Die Art, wie in *r* die Umaiyaden vor Gott genannt werden, ist ungewöhnlich. Dennoch scheint mir die von Cook 43 erwogene Korrektur, *ʿalā banī Umaiya wa-ʿalā llāh* einfach zu *ʿalā nabīy Allāh* zusammenzuziehen, etwas radikal. Ich verstehe dabei seinen Vorschlag so, daß in dem als ursprünglich vorausgesetzten Wortbestand *ʿalā nabīy Allāh* nach Verlesung von *nabī* zu *banī* die Lücke ausgefüllt wurde, also: *ʿalā nabīy Allāh* > *ʿalā banī ⟨Umaiya wa-ʿalā⟩ llāh*. Cook selber nimmt, wie aus der Parallele in: *Islam and Power*, S. 20 hervorgeht, eher an, daß *nabī Allāh* einfach durch *banī Umaiya* ersetzt worden sei. Jedoch löst dies die Schwierigkeit ja kaum; man ist zwar die Umaiyaden los, aber die rekonstruierte Urform *ʿalā nabīy Allāh wa-ʿalā llāh* ist mindestens ebenso schwerfällig und ebenso „unhöflich" gegenüber Gott wie die überlieferte Textgestalt. Daß der Autor die Form *nabīy Allāh* tatsächlich gebraucht (statt des später eher üblichen *rasūl Allāh*), geht aus *u* hervor. – Zur Interpretation dieses Sabaʾīya-Abschnittes vgl. Arabica 21/1974/32 ff. und die Bemerkungen bei Cook 85 ff.; weitere Parallelen bei Cook 9 ff. und 15 (zu *s* und *t*), 10 und 14 f. (zu *u*–*v*), auch hier Bd. I 285 f., 308 f. und 314.

[Vgl. jetzt auch die polnische Übersetzung des Textes, die J. Danecki mit einer kurzen Einleitung in: Studia arabistyczne i islamistyczne 1/1993/63 ff. publiziert hat.]

2: *Sīrat Sālim b. Ḍakwān* (ed. Cook, *Early Muslim Dogma* 160 ff.):

„*a* Dann propagierten andere die Haltung des *irǧāʾ* – Leute, die keine Vorbilder aus der Frühzeit haben, deren Weg sie folgen, noch Patrone (*auliyāʾ*), nach deren Rechtleitung sie sich richten. Sie sagten: ‚Über das letzte Schisma (*al-furqa al-āḫira*), das wir gesehen und erlebt haben, legen wir Zeugnis ab; über das erste Schisma (*al-furqa al-ūlā*) dagegen, das uns verborgen ist, stellen wir das Urteil zurück'. Denn es war ihnen ja verborgen geblieben, da es vor ihrer Zeit geschehen war (*lam yudrikūhu*), wie sie behaupteten. *b* Sie sagten: Wer in einer Sache, die ihm verborgen geblieben oder vor seiner Zeit geschehen ist, Zeugnis darüber ablegt, daß jemand anders in die Irre gegangen ist, (einfach nur) weil die Muslime das bezeugen, der geht selber in die Irre.

c Dies sei, so behaupteten sie, die (wahre) Religion Gottes. Wenn es wirklich so ihre Lehre ist, dann waren die Teilnehmer am ersten Schisma allesamt Ungläubige. ʿAlī nämlich zog hinaus zu den Kūfiern und forderte sie auf, sich von ʿUṯmān zu trennen und sich von ihm loszusagen und gegen die, welche ihn rächen wollten, zu kämpfen; sie aber leisteten ihm Folge, ohne gesehen oder erlebt zu haben, was ʿUṯmān getan hatte – nur nach dem Hörensagen. (Ebenso) zogen Ṭalḥa und Zubair hinaus zu den Baṣriern und forderten sie auf, ʿUṯmān Loyalität zu bezeigen, ihn zu rächen und ʿAlī und seine Partei (*šīʿatahū*) zu bekämpfen; (auch) diese leisteten ihnen Folge, ohne irgendetwas von dem, worüber der Dissens ging, selber erlebt zu haben. Wenn also die (Lehre von der) Zurückstellung des Urteils wahr ist, dann begingen sowohl die Kūfier als auch die Baṣrier einen Akt des Unglaubens, als sie zu einer Sache Folge leisteten, bei der sie nicht zugegen gewesen waren (*kānū ʿanhu ġuyyab*^{an}), und (stattdessen) das Zeugnis jemandes billigten, den sie für einen Muslim (d. h. einen Gläubigen) hielten. Und auch ʿAlī, Zubair und Ṭalḥa begingen einen Akt des Unglaubens, als sie Leute zu einer Sache aufforderten, welche diese nicht selber erlebt hatten, da sie nämlich bei ihr das Blut von Muslimen für erlaubt erklärten und sich lossagten von (allen), die nicht dazu Folge leisteten. Sie handelten ja (dem Prinzip von) der Zurückstellung des Urteils zuwider – wenn denn Zurückstellung des Urteils die rechte religiöse Haltung (*dīn*) ist, welche Gott demjenigen auferlegt hat, dem eine Sache verborgen bleibt oder vor dessen Zeit sie geschehen ist. Und (schließlich) begingen auch die Murǧiʾiten (selber) einen Akt des Unglaubens, als sie ihr Urteil über Leute zurückstellten, welche ihrer eigenen (murǧiʾitischen) Haltung zuwiderhandelten.

d Wenn sie nun lehren[43], daß jeder, der jemandem Irrtum bescheinigt, welcher Zeugnis ablegt wider jemanden, der in *qibla*-Richtung betet, ohne ihn noch kennengelernt zu haben (*lam yudrikhu*), selber in die Irre geht, so haben sie ein Zeugnis abgelegt, dem sie in (ihrer) Praxis zuwiderhandeln; sie fordern

[43] Ich verstehe den vorhergehenden Satz anders als Cook. Darum weicht hier auch meine Paragrapheneinteilung ab.

ihre junge Generation (*nāši'at qaumihim*) ja auf, sich von Muʿāwiya zu trennen und loszusagen. Wenn es (ein Zeichen von) Irrtum ist, als Muslim über jemanden, den man selber nicht mehr kennengelernt hat, nach dem Zeugnis der Muslime (allgemein) Zeugnis abzulegen, so gehen sie in die Irre, weil sie zu einer Sache (eben der Ächtung Muʿāwiyas) aufrufen, bei der in die Irre geht, wer ihnen dazu Folge leistet; ist es aber (ein Zeichen von) Rechtleitung, als Muslim über jemanden, den man selber nicht mehr kennengelernt hat, nach dem Zeugnis der Muslime Zeugnis abzulegen, so gehen sie in die Irre, weil sie Zeugnis ablegen dafür, daß dies ein (Zeichen von) Irrtum sei.

e Aus all dem kommen sie – Gott sei gelobt – nicht heraus. Wenn sie nämlich sagen: Muʿāwiya ist nicht wie die Teilnehmer am ersten Schisma; die Teilnehmer am ersten Schisma waren Prophetengenossen – wenn sie das sagen, so war doch Muʿāwiya ein angeheirateter Verwandter des Propheten[44] und sein Sekretär; ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb bestellte ihn im übrigen zum Gouverneur über Syrien nur, weil er ihn mochte und überaus bewunderte. *f* Wenn sie aber sagen: ‚Das Zeugnis der Muslime (*ahl al-qibla*) über die Teilnehmer am ersten Schisma erschien uns widersprüchlich', so ist das Zeugnis der Muslime über Muʿāwiya auch widersprüchlich: manche mögen ihn, andere ärgern sich an ihm. *g* Und wenn sie nun sagen: ‚Heutzutage ist, was Muʿāwiya angeht, niemand anderer Meinung als wir, es sei denn er ist selber jemand, der in die Irre geht', so dürfen wir auch nicht das Zeugnis der Muslime zurückweisen, weil bestimmte Irregehende (eben die Murǧi'iten) dies so sagen. Gott hat uns befohlen, den Gläubigen Glauben zu schenken, und untersagt, den Irregehenden Glauben zu schenken; es heißt in der Schrift über den Propheten[45]: ‚... indem er an Gott glaubt und den Gläubigen Glauben schenkt' (Sure 9/61) und über andere: ‚Ihr braucht keine Entschuldigungen vorzubringen. Wir werden euch nicht glauben. Gott hat uns einiges, was es über euch zu berichten gibt, kundgetan' (Sure 9/94). *h* Wenn sie aber schließlich sagen: ‚Die jungen Leute, welche wir dazu auffordern, sich von Muʿāwiya zu trennen und loszusagen, kennen seinen Irrtum, weil sie sein Nachwirken (*aṯar*, auch: die historischen Nachrichten über ihn) erleben', so kennen doch auch wir, Gott sei gelobt, heutzutage den Irrtum der Teilnehmer am ersten Schisma, weil wir ihr Nachwirken erleben und (sehen), wie die Muslime sich von ihnen losgesagt haben.

i Und wie können sie dann wissen, daß Abū Bakr und ʿUmar rechtgeleitet waren, wo sie doch angeblich bei den Teilnehmern am ersten Schisma nicht diejenigen, die in die Irre gingen, von denen, die rechtgeleitet waren, unterscheiden können und diese nach ihnen lebten? Wenn sie sagen: ‚Das Zeugnis der Muslime (*ahl al-qibla*) lautet bei ihnen einhellig, daß sie rechtgeleitet waren; also verhalten wir uns ihnen gegenüber loyal. Bei den Teilnehmern am ersten Schisma ging es dagegen auseinander; also haben wir bei ihnen unser

[44] *ḫatan*, in diesem Fall sein Schwager (vgl. Cook 170, Anm. 4.2; auch oben Bd. I 21).

[45] Zu *qāla li-* im Sinne von „sagen über" statt „sagen zu" vgl. WKAS II 6 a 24 ff.; das *sic* bei Cook 24 erübrigt sich damit.

Urteil zurückgestellt' – wenn sie damit argumentieren, so ging doch auch bei Abū Bakr und ʿUmar das Zeugnis der Muslime auseinander; viele Sabaʾiten[46] sagten sich von ihnen los. *k* Wenn sie dann sagen: ‚Daß die Sabaʾīya über Abū Bakr und ʿUmar Lügen verbreiten und ihnen Unrecht tun, erkennen wir daraus, daß sie auch heutzutage, wie wir selber erleben, in die Irre gehen', so mögen sie auch (die Antwort auf die Frage), ob die Anhänger (*auliyā'*) derjenigen Teilnehmer am ersten Schisma, die in die Irre gingen, Lügen vorbringen oder recht haben, daraus erkennen, ob sie (heutzutage), wie sie es selber erleben, in die Irre gehen oder rechtgeleitet sind. *l* Und wenn sie sagen: ‚Wie können wir das Zeugnis von Leuten zurückweisen, die dasselbe Glaubensbekenntnis (*šahāda*) ablegen wie wir, zur selben Gebetsrichtung sich wenden wie wir und an denselben Propheten glauben (*yuṣaddiqūna*) wie wir?' – wie können sie dann das Zeugnis der Sabaʾīya über Abū Bakr und ʿUmar zurückweisen, wo doch auch sie dasselbe Glaubensbekenntnis ablegen wie sie, zur selben Gebetsrichtung sich wenden wie sie und an denselben Propheten glauben wie sie? Und wie können sie die Lehre der Azraqiten bezüglich der Steinigung[47] zurückweisen, wo doch auch diese die gleiche Gebetsrichtung haben?

m Sie behaupten, die Könige (*mulūk*) ihres Volkes seien Gläubige und Muslime (und dennoch) habe Gott erlaubt, sich von ihnen zu trennen und loszusagen, und verboten, sich ihnen gegenüber loyal zu verhalten und für sie (Gottes) Vergebung herabzuflehen. Wenn sie nun (wirklich) Gläubige und Muslime sind, so gehen (die Murǧi'iten) in die Irre, wenn sie es für verboten erklären, sich ihnen gegenüber loyal zu verhalten und für sie (Gottes) Vergebung herabzuflehen, nachdem es in der Schrift heißt: ‚Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde' (Sure 9/71) und ‚... bitte um Vergebung für deine (eigene) Schuld und für die gläubigen Männer und Frauen!' (Sure 47/19). Wenn aber jedem Muslim von Gott verboten sein sollte, sich ihnen gegenüber loyal zu verhalten oder für sie (Gottes) Vergebung herabzuflehen, so gehen sie in die Irre, weil sie sie (immer noch) Gläubige nennen.

n Nun behaupten sie, diese seien Gläubige, die in die Irre gegangen seien (*muʾminūn ḍullāl*), wobei ihr Glaube sie nicht vor dem Irregehen schütze (*yaʿṣimuhum*) noch ihr Irregehen sie notwendigerweise zu Ungläubigen mache oder sie ihres Glaubens entledige. Die Menschen seien eben alle entweder gläubig oder ungläubig, und Gott habe beschlossen – und sein Versprechen (darin) auch nicht aufgekündigt –, daß er ‚diejenigen, die glauben, auf einen geraden Weg führen' werde (Sure 22/54), und ‚diejenigen, die glauben, im diesseitigen Leben und im Jenseits durch die feste Aussage festigt' (Sure 14/27). Wenn sie aber Gläubige sind, so sind (die Murǧi'iten) in die Irre gegangen, wenn sie ihnen Irregehen bescheinigten, wo doch Gott ihnen verkündet hat, daß er ‚diejenigen, die glauben, auf einen geraden Weg führen' werde; wen er auf einen geraden Weg geführt hat, der (kann) nicht in die Irre gegangen sein.

[46] Im Text: *as-Sabbāba*. Vgl. Cook 159.

[47] Die Azraqiten lehnten Steinigung als Strafe für Ehebruch ab (s. o. Bd. I 36).

Sollten sie dagegen (wirklich) Irregehende sein, so sind (die Murǧi'iten) in die Irre gegangen, indem sie ihnen Glauben bescheinigten.

o Manche von ihnen sagen: ‚Ich bezeuge, daß sie Ungläubige und ledig (allen) Glaubens sind', wobei sie dies angeblich aus dem Koran wissen. Dabei schließen sie sich dennoch denjenigen an, die bezeugen, daß sie Gläubige und frei von Unglauben seien. Wenn sie nun Ungläubige sind, wie sie sagen, und ledig (allen) Glaubens, so geht in die Irre, wer bezeugt, daß die(selben) Ungläubigen Gläubige seien und frei von Unglauben, und auch sie gehen in die Irre, wenn sie sich ihnen bei (diesem) ihrem Zeugnis anschließen. Wenn sie aber Gläubige sind und frei von Unglauben, so geht in die Irre, wer bezeugt, daß die(selben) Gläubigen Ungläubige seien und ledig (allen) Glaubens, und sie gehen wiederum in die Irre, weil sie sich den (ersteren) bei ihrem Zeugnis anschließen[48].

p Damit bricht die Position der Murǧi'a zusammen. Alle haben den Irrtum gemeinsam, daß sie ihre religiöse Haltung nach ihrem Gutdünken (*ra'y*) richten und von sich selber her die Sache einschätzen; damit übertreten sie den Pfad derer, die vor ihnen von Gott rechtgeleitet wurden, und weisen das Zeugnis der Muslime um des Zeugnisses der Irregehenden willen zurück ...[49].

q ... Im Sinne des *irǧā'* haben sie das Wort der Schrift interpretiert: ‚Das ist eine Gemeinschaft, die der Vergangenheit angehört. Ihr kommt zu, was sie (seinerzeit) begangen hat; euch aber kommt zu, was ihr begangen habt. Und über das, was sie getan haben, werdet ihr nicht zur Rechenschaft gezogen' (Sure 2/134 und 141) sowie (die Stelle, wo) Pharao den Mose nach den früheren Generationen fragt und dieser antwortet: ‚Über sie weiß (nur) mein Herr Bescheid, in einer Schrift. Mein Herr irrt nicht und vergißt nicht(s)' (Sure 20/51 f.).

r Aber, beim ewigen Gott, wenn wir diejenigen Muslime (*ahl al-qibla*), welche das Schisma erlebt haben, auf dieselbe Stufe stellten wie jene Gemeinschaft (*umma*), die Gott (in Sure 2/134 und 141) als der Vergangenheit angehörig bezeichnet, so stellten wir sie auf dieselbe Stufe mit den auserwählten und reinen Gottgesandten. Mit dem *irǧā'* hat dieser Vers überhaupt nichts zu tun. Diese ‚Gemeinschaft' ist dieselbe, bezüglich derer Gott zu (bestimmten) Schriftbesitzern sagt, die über sie eine andere Meinung vertraten: ‚Oder wollt ihr (vielleicht) sagen, Abraham, Isaak, Jakob und die Stämme (Israels) seien Juden oder Christen gewesen? Sag: Wißt ihr besser Bescheid oder Gott? Wer aber ist frevelhafter als derjenige, der eine Zeugenaussage über einen ihm von Gott eröffneten Sachverhalt unterschlägt? Gott gibt wohl acht auf das, was ihr tut. Das ist eine Gemeinschaft, die der Vergangenheit angehört. Ihr kommt zu, was sie seinerzeit begangen hat; euch aber kommt zu, was ihr begangen habt. Und über das, was sie getan haben, werdet ihr nicht zur Rechenschaft

[48] Ich beziehe zum Schluß die Pronomina etwas anders, als Cook dies in seiner Übersetzung S. 25 tut.

[49] Ich übergehe § 12 nach der Cookschen Zählung, da dort nur das vorher Gesagte noch einmal zusammengefaßt wird.

gezogen' (Sure 2/140 f.). Wir wollen doch nun, Gott sei gelobt, nicht unser Urteil über die Gottgesandten zurückstellen. Vielmehr bezeugen wir, daß sie Leute von (höherem) Rang sind (als andere)[50]; wir erweisen ihnen Loyalität und bezeugen, daß sie frei sind von Verdacht und Makel. Würden wir die Teilnehmer am ersten Schisma mit ihnen vergleichen, so bestünde kein Anlaß, an ihnen zu zweifeln oder das Urteil über sie zurückzustellen.

s Was nun die Frage nach den früheren Generationen angeht, welche Pharao an Mose richtete, so hat doch Gott vor Mose den Noah, Hūd, Ṣāliḥ, Abraham und Lot ausgesandt; sie und ihre Anhänger oder Feinde sind die ‚früheren Generationen'. Glauben die Murǧi'iten denn allen Ernstes, Mose habe sie (alle) in einen Topf geworfen? Keineswegs. Vielmehr hat er seinen Brüdern (d. h. den Propheten vor ihm) Loyalität erwiesen, von deren Feinden dagegen sich distanziert. *t* Sie greifen also, Gott sei gelobt, völlig daneben und argumentieren ohne Beweis; die Koranstellen, die sie interpretieren, reißen sie aus dem Kontext heraus und betrachten religiöse Haltung als eine Sache der Übereinkunft. Bei Gott, wenn diejenigen Diener Gottes, welche das erste Schisma noch erlebten, (wirklich) einen Akt des Unglaubens begingen, so haben (die Murǧi'iten) deren Unglauben nicht erkannt; und wenn sie sich aufteilen lassen je nach Rechtleitung und Irrtum, so ziehen sie mit keiner der beiden Parteien am gleichen Strick."

Ich bin mit geringen Abweichungen der im allgemeinen zuverlässigen Übersetzung von Cook, *Dogma* 23 ff. gefolgt. Zur Interpretation vgl. ib. 89 ff. und hier Bd. I 171 ff.

3: Ṯābit Quṭna, Gedicht in: *Aġānī* XIV 270, 1 ff.:

1 O Hind, ich glaube, das Leben ist dahin,
und mir scheint, daß die Sache nur noch den Krebsgang geht und schwer geworden ist.

2 Ich bin einem Tage verpfändet, dem ich (ohnehin) nicht zuvorkommen kann,
nur daß dieser unser (heutiger) Tag nun herangenaht ist.

3 Ich habe mit meinem Herrn einen Treubund geschlossen, bei dem, wenn ich mich an ihn halte,
ich edlen Gefallenen mich zugeselle, die bei Uḥud dabei waren.

4 Hind, höre mich! Unsere Lebensart (*sīra*) ist,
Gott zu verehren, ohne ihm einen Genossen zu geben.

5 Wir stellen die Dinge zurück (*nurǧī*), wenn sie zweifelhaft sind;
(aber) wir nehmen kein Blatt vor den Mund bei jemandem, der Unrecht tut oder abweicht.

[50] *ahl ad-daraǧāt*; Anspielung auf Sure 2/253.

6 Die Muslime sind alle (vereint) im Islam,
während die Götzendiener (*mušrikūn*) ihre Religion in (viele) Gruppen aufspalten.
7 Ich bin nicht der Ansicht, daß eine Sünde bei irgendjemandem zum Götzendienst (*širk*)
führt, solange man die Einheit des undurchdringlichen (Gottes, *aṣ-ṣamad*) bekennt.
8 Wir vergießen Blut nur dann, wenn man das unsere
vergießen will – eine unmißverständliche und gerade Methode.
9 Wer in dieser Welt Gott fürchtet, wird
dereinst den Lohn des Gottesfürchtigen ernten, wenn er die Rechnung ganz begleichen (muß).
10 Was Gott beschlossen hat, läßt sich nicht abwehren,
und was immer er beschließt, ist richtig (*rašad*).
11 Jeder Ḥārigit irrt in seiner Lehre,
mag er auch fromm sein in dem, was er sagt, und sein Bestes tun.
12 ʿAlī und ʿUṯmān sind (nur) Menschen,
welche, seitdem sie Gottesknechte geworden, niemanden mehr neben Gott verehrten.
13 Unfriede entstand zwischen beiden, wobei sie erlebten,
wie die Einheit zerbrach[51]; (aber) was sie erlebten, geschah vor dem Auge Gottes.
14 ʿAlī und ʿUṯmān werden entsprechend ihrem Tun (*saʿy*) ihr Entgelt haben,
und ich weiß wahrhaftig nicht, wohin sie gelangen werden.
15 Gott weiß (allein), womit sie antreten werden;
(denn) jeder Mensch tritt alleine vor Gott."

Das Gedicht wird zitiert auch von ʿAbdalqādir al-Baġdādī, *Ḫizānat al-adab* IV 186, 20 ff./IX 581, –6 ff. In der Fragmentensammlung von Māǧid Aḥmad as-Sāmarrāʾī (*Šiʿr Ṭābit Quṭna al-ʿAtakī*, Baġdād 1970) steht es ohne viel Kommentar unter nr. 11 (S. 39 f.). Es ist übersetzt von G. van Vloten in: ZDMG 45/1891/162 f. und C. Nallino in: *Raccolta* VI 131. Beide Übertragungen gehen noch von der ersten Auflage des *K. al-Aġānī* aus, die einige Korruptelen aufweist; Nallino allerdings hat diese durch Vergleich mit der Version in der *Ḫizānat al-adab* großenteils beseitigt. Zur Interpretation vgl. auch Madelung, *Qāsim* 229 f.

Die ersten drei Verse sind theologisch nicht ergiebig. Der Dichter erklärt seine Bereitschaft, auch in dem wenig aussichtsreichen Kampf, der ihm bevorsteht, bis zum bitteren Ende auszuharren. Wenn er in der Schlacht fallen sollte, so würde er einer gerechten Sache gedient haben wie die Märtyrer von Uḥud (v. 3). Dem Tode kann man ohnehin nicht entrinnen (v. 2). Angeredet ist eine gewisse Hind, mit der wohl eine Tochter des Muhallab b. Abī Ṣufra gemeint ist; sie ist auch die Adressatin anderer Gedichte. Zum Anlaß vgl. Bd. I 168 und 174.

[51] Wörtlich: „der Stab zerspalten wurde".

In Vers 2 hat van Vloten im zweiten Halbvers *yaumanā* vokalisiert statt *yaumunā* und das Ganze als ein selbständiges Konditionalgefüge aufgefaßt, in welchem der Hauptsatz durch *fa-* eingeleitet wird: „ist er nicht jetzt schon da, so kommt er schon herangeeilt". Ich folge der Lesung *yaumunā* in der Dār al-kutub-Ausgabe; zu *fa-* beim psychologischen Prädikat eines durch Isolation begonnenen Satzes vgl. Reckendorf, *Arab. Syntax* 372 f. § 182.10 – In Vers 5 las van Vloten noch *ḥāra* statt *ǧāra*. – Die *mušrikūn* in v. 6 sind, wie aus v. 7 hervorgeht, die Nichtmuslime. Van Vloten las *istawau fī* statt *ašattū*. – Die Übersetzung von *ṣamad* in v. 7 mit „undurchdringlich" ist eine Verlegenheitslösung; vgl. dazu Gardet in ER VI 28 und hier Bd. I 361 f. sowie Bd. IV, Kap. D 1.1. Daß gerade dieses Gottesprädikat gewählt wird, erklärt sich daraus, daß man bei dem Einheitsbekenntnis Sure 112 assoziierte. – v. 12: „Seitdem sie Gottesknechte geworden" bedeutet „seitdem sie den Islam angenommen hatten". – In v. 13 ließe sich erwägen, ob man statt *bi-ʿain Allāh* „(es geschah) vor dem Auge Gottes" (?) nicht eher lesen soll *li-ʿain Allāh* „es ist Gott überlassen".

v. 14: Der „Koranvers", den sowohl van Vloten als auch Wellhausen (mit anderer Interpretation, in: *Arabisches Reich* 198, Anm. 1) und, im Anschluß an Wellhausen, Nallino im zweiten Halbvers gelesen haben, ist, wie die Dār al-kutub-Ausgabe des *K. al-Aġānī* zeigt, ein Phantom. Statt *wa-lastu adrī bi-ḥaqqin āyatan waradā* (so van Vloten) oder ... *bi-ḥaqqi āyatin waradā* (so anscheinend Nallino) steht nun da: *wa-lastu adrī bi-ḥaqqin aiyatan waradā* (Dual). *Aiya*^{tan} bezieht sich dabei auf *ǧanna* und *nār*, die ja beide fem. sind. Sāmarrāʾī liest in seiner Edition allerdings wieder *āya*^{tan}, ohne auf den Vers weiter einzugehen. – Zu *warada* in Verbindung mit dem Jenseits vgl. Sure 19/71 und 21/98, auch 11/98.

4: Muḥārib b. Diṯār, Gedicht in: Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt* III 29, 6 ff.:

1 Vielmals preise ich meinen Schöpfer:
Er hat mich anfänglich geschaffen und dann wohlgestalt[52] aufwachsen lassen.
2 In seiner Gnade hat er mich mit dem Islam beschenkt, so daß
ich schon in jugendlichem Alter[53] die (wahre) Religion (*dīn*) erkannte.
3 Er senkte die verläßliche (Botschaft) des Korans in mein Herz;
so war ich jedem freund, der sich daran hält.
4 Er ließ mich spätgeboren sein, eine Generation und noch eine
in den Islam hinein; ich war kein Mann der Ǧāhilīya.
5 Manche Leute tadeln mich törichterweise,
weil ich das Urteil über Abū Ḥasan ʿAlī zurückstelle.
6 Wenn ich mein Urteil über Abū Ḥasan, ob (er) fromm (sei) oder verdammt, zurückstelle,
anders als bei Abū Bakr und ʿUmar, so ist dies richtig[54].

[52] *sawīyan*. Vgl. Sure 19/17, 75/38, 87/2.
[53] *muqtabalan ṣabīyā*. Zu *muqtabal aš-šabāb* vgl. *Lisān al-ʿArab* XI 545 b s. v.
[54] Ich folge der Lesung in *Aġ.* VII 248, 9 und stelle im Anschluß an van Vloten (in: ZDMG 45/1891/165, Anm. 2) um des besseren Verständnisses willen die Satzglieder etwas um. Weiteres dazu im Kommentar.

7 Auch über ʿUṯmān redeten die Leute,
die einen mit Schmähworten,
8 die anderen, indem sie ihn für einen gerechten Herrscher erklärten,
der zu Unrecht und unschuldig ermordet worden sei.
9 Wenn ich mein Urteil zurückstelle, so ist mir dies weder Schade
noch Mangel, und ich fürchte nichts,
10 wenn ich sicher bin, daß Gott in Wahrheit existiert
und daß Muḥammad als Prophet zu uns gekommen ist,
11 daß die Gottesboten mit Wahrheit ausgesandt wurden
und Gott ihnen ein Freund war.
12 Wenn der Koran aufersteht, so bin ich mit ihm (auf der richtigen Seite).
Nach ihrem Tode (aber) stelle ich mein Urteil über Verborgenes[55] zurück.
13 Was weiß ich von dem, was Leute taten,
die vor mir dahingingen und die ich nie gesehen habe,
14 über deren gutes Abschneiden (im Jenseits, *fauz*) ich keinen Koranvers zu Rate ziehen[56],
bei denen ich aber ebensowenig eine Verfehlung feststellen (kann)?
15 Beim Tadel des Propheten und seiner beiden Genossen[57] – dies war mein Verfahren (*šarīʿatī*), solange ich lebte,
16 ein Weg, bei dem es keine Abweichung (*iḫtilāf*) gab
und der, wie ich glaube, klar wie der Tag verläuft.
17 ʿUmar und sein Genosse (Abū Bakr) gingen gepriesen dahin;
sie schnitten gut ab, mit erfreulichem Urteil über sie.
18 Aber als ihnen die Ehre (des Todes) zuteil geworden war, kam es zu Dingen,
die mitzumachen ich mich wohl dispensieren darf.
19 Nach ihrem Tode spalteten sich die Menschen in Gruppen,
die einander lange Zeit verunglimpften.
20 Folgte ich der einen, so sagte die andere:
‚Das ist schlecht von dir; du bist ein Lügner und Bösewicht!'.
21 Wenn ich Gott fürchte und meine Religion rein bewahre,
so nennt man mich ein Vieh, das man abgezehrt heißt(?),
22 weil ich sage: Ich weiß nicht, was jemand sein wird
und wohin er geht, wenn (die Menschen) auf den Knien liegend (zum Gericht) vorgeführt werden[58],
23 ob zum Paradies, um immerdar (dort) zu bleiben, oder ob du ihn siehst,
wie er, wenn die Hölle auflodert, in ihr schmort.

[55] Lies mit der Hs. Murat Molla 1079 *ḫafīyan* statt *ḥafiyan* (so auch Cook, *Dogma* 177, Anm. 22).
[56] Wörtlich: „prüfen".
[57] D. i. Abū Bakr und ʿUmar.
[58] Vgl. Sure 19/68.

24 Bei so manchem weiß ich nicht, was ihm zustoßen wird,
ob er durstig sein oder dort (kühlen) Trunk finden wird.
25 Ibn ʿAffān war kein Prophet,
und auch sein Genosse (ʿAlī) war es nicht.
26 Sie waren Menschen (*ʿabdān*) – wenn sie um eines Vergehens (*ḏanb*) willen zugrundegehen,
so entrinne ich doch dem, was sie begingen, und bin frei davon[59].
27 Finden sie aber das Heil, so ich desgleichen, weil ich gerecht geredet
und ihnen nichts Unerhörtes nachgesagt habe.
28 Die Barmherzigkeit unseres Herrn ist weit und allgemein;
also sollte man bei dem Barmherzigen auch nichts präjudizieren.
29 Die Ḫāriǧiten haben frevlerische Rede vorgebracht,
welche ein Zeugnis verbreitet, das nicht mit dem üblichen (bestätigenden) Gestus der Hand vollzogen wurde[60].
30 Hüte deine Zunge! Deine Leute sind wie die Christen,
ja blinder noch, wenn du daran denkst, daß sie aufbegehren
31 wider meinen Herrn, insofern[61] ein Vergehen (*ḏanb*, sofort) Götzendienerei (*širk*) sein soll.
Ich habe mich hinhaltend gezeigt vor dem, was sie verlangten.
32 Ich bescheinige niemandem Götzendienerei,
noch (taten dies) diejenigen, die mich als Kind großgezogen haben.
33 Sie kannten beide den Koran und haben (ihn) mich gelehrt;
er war ihre engste Zuflucht und Ziel ihrer Begierde (?)".

Der Text hat seinen Reim und zahlreiche Reimwörter mit der Sūrat Maryam (Sure 19) gemeinsam; in Vers 22 und 23 f. ist direkt auf diese Vorlage angespielt. Jedoch ist er streckenweise alles andere als sicher; der vorliegende Druck ist sehr fehlerhaft. Allerdings hat auch ein Vergleich der beiden Istanbuler Handschriften Murat Molla 1079 und Turhan 223 nicht zu Verbesserungen geführt. Jene sind weitgehend unpunktiert und stimmen in ihrem Konsonanten-*rasm* mit dem Druck überein; die letztere ist dabei immerhin auf den 27. Ṣafar 555/7. März 1160 datiert. – Einige Verse des Gedichtes werden in z. T. abweichender Reihenfolge auch im *K. al-Aġānī* zitiert (VII 248, 9 ff.); auf sie ist bereits van Vloten in ZDMG 45/1891/165 kurz eingegangen. Zur theologischen Interpretation vgl. Bd. I 169 ff.

vv. 5 – 6 bildet den Anfang des *Aġānī*-Zitates. Dort steht in v. 6 *ʿan al-ʿUmarain* statt des *ʿalā l-ʿiṭrain* bei Wakīʿ, das keinen rechten Sinn ergibt; *al-ʿUmarain* wird dabei vom Herausgeber zutreffend mit „Abū Bakr und ʿUmar" erklärt (Belege zu diesem Dual a potiori vgl. Bd. I 169). Die Frage ist nur, wie man hierbei die Präposition *ʿan* verstehen soll. Wenn ich (mit leicht abweichender Übersetzung) van Vlotens Interpretation folge, so weil die andere Möglichkeit die wäre, daß das *irǧāʾ* „von Abū Bakr und ʿUmar richtig (überliefert) ist"; das aber hat wohl kein Murǧiʾit geglaubt. Natürlich mag man auch erwägen, nach der Variante bei Wakīʿ *ʿalā* statt *ʿan* einzusetzen; dann ergäbe sich, daß das *irǧāʾ* wie für ʿAlī, so auch für Abū Bakr und ʿUmar gilt. Das aber widerspricht

[59] Das Ganze ist eigentlich ein Relativsatz zu *ʿabdān*.
[60] Ich lese *lam tulwa laiyā* statt des *lam y.lq. l.yā* im Druck.
[61] Ich lese *bi-anna* statt *fa-inna*.

v. 15 – 17; auch v. 18 will wohl sagen, daß es erst nach dem Tode dieser beiden Kalifen zu Meinungsverschiedenheiten kam. Ebenso bezieht sich in vv. 25 – 27 das *irǧā'* wiederum nur auf ʿUṯmān und ʿAlī. Wadād al-Qāḍī schlägt vor, *ʿan al-ʿUmarain* bzw. *ʿalā l-ᵉiṯrain* in *ʿalā l-ʿaṣrain* im Sinne von „Tag und Nacht, immerdar" zu emendieren. Dann wäre zu übersetzen: „Wenn ich mein Urteil ... auf immer zurückstelle". Jedoch wirkt dies etwas blaß; zudem paßt die Präposition auch dazu nicht gut (vgl. Lane, *Lexicon* 2062 b). Die Hs. Murat Molla 1079 hat deutlich *ʿalā l-quṭrain* (fol. 204 b); aber auch damit kann ich nichts anfangen. *ʿAn al-ʿUmarain* bleibt gegenüber alledem die lectio difficilior (und ist im übrigen ja offenbar durch die handschriftliche Überlieferung des *K. al-Aġānī* gedeckt). – Goldziher hat v. 6 irrtümlich Saiyid al-Ḥimyarī zugeschrieben und muß ihn darum ganz anders interpretieren (*Muh. Studien* II 92). Schon van Vloten hat dies richtiggestellt (ZDMG 45/1891/165, Anm. 1).

v. 7: Ich gehe davon aus, daß *wa-ʿUṯmān* proleptisch zu verstehen ist. Man könnte es natürlich an das vorhergehende *ʿUmarain* anschließen; jedoch zeigt die abweichende Versordnung in *Aġānī*, daß zumindest die Quelle des *K. al-Aġānī* nicht so gedacht hat. Der Anschluß an *ʿUmarain* wäre auch nur dann sinnvoll, wenn man vorher *ʿalā* läse statt *ʿan*.

vv. 9 – 11 vgl. *Aġ.* VII 248, 12 – 14 (umgestellt). Statt *naqṣ* „Mangel" in 9 hat Aġ. *labs* „Unklarheit". 10 weicht stark ab, ohne daß der Sinn sich wesentlich änderte. Wie dabei in der hier benutzten Version *anna llāha ḥaqq* zu verstehen ist, läßt sich kaum mit Sicherheit sagen. Die Ausdrucksweise ist koranisch (Sure 22/6 und 62, 31/30 und, leicht abweichend, 24/25); Paret übersetzt mit „Gott ist wahrhaftig". Jedoch scheint mir damit an unserer Stelle zuviel gesagt; neben der Prophetenschaft Muḥammads wird hier vermutlich nur die Existenz Gottes als fundamentale Glaubenswahrheit betont, in dem Sinne, daß Gott etwas ist, an dem sich nicht deuteln und um das sich nicht herumkommen läßt. In diese Richtung weist auch die Variante *anna llāha rabbī* in Aġ. 248, 12. Mit ihr ist im übrigen vermieden, daß sowohl in v. 10 als auch in v. 11 die ersten Halbverse mit dem Wort *ḥaqq* enden. Vgl. noch Gimaret, *Noms divins* 139 f.

v. 12 a ist eine Crux. Die Lesung *ḥušira* „auferstehen" erweckt im Zusammenhang mit dem Koran Bedenken. Nun gab es allerdings im frühen Islam tatsächlich die Vorstellung, daß der Koran beim Jüngsten Gericht als Person, in Gestalt eines Jünglings auftreten und für die, welche sich an ihn gehalten haben, Fürsprache einlegen werde, und zwar sowohl unter Sunniten (Ibn Ḥanbal, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 90, 3 ff.; Buḫārī, *Ḫalq al-afʿāl* 165, ult. f.; *Conc.* V 346 a und 347 b) als auch unter den kūfischen Šīʿiten (Maǧlisī, *Biḥār* VII 267 f. nr. 34 und 319 ff. nr. 16). Da ist es dann nicht mehr ganz so unwahrscheinlich, daß man auch von einer „Auferstehung" des Korans hätte reden können. – Mit einer Textemendation ist der Schwierigkeit offenbar nicht beizukommen. Man könnte allenfalls daran denken, *ḥušira* in *ḫasira* zu ändern: „Wenn der Koran den Schaden hat, so ich mit ihm". Dann hätte Muḥārib also gesagt, daß, wenn die zuvor genannten koranischen Wahrheiten nichts taugen sollten, auch er selber gerne mit ihnen zugrundegehen möchte. Jedoch habe ich meine Zweifel, ob man diesen Gedanken nicht als zu blasphemisch empfunden hätte, zumal das Verb *ḫasira* im Koran ausgesprochen negativ besetzt ist. Auch eine Alternative zu *qurʾān* fällt mir nicht ein. Eine Lesung als Dual scheint durch das folgende *maʿahū* (bzw. *maʿhu*, wenn das Versmaß stimmen soll) ausgeschlossen; *qirān* dagegen ergibt keinen Sinn. Die gedankliche Verbindung zum zweiten Halbvers ist in jedem Fall kaum ersichtlich.

In v. 14 bereitet das doppelte *ablū* gewisse Schwierigkeiten. Natürlich liegt nahe, im ersten Halbvers stattdessen *atlū* zu lesen: „über deren gutes Abschneiden ich keinen Koranvers rezitieren (kann)". Aber das paßt dann wieder im zweiten Halbvers nicht. Die von mir gewählte Übersetzung ist nicht ganz sicher.

In v. 15 steht durch das Metrum fest, daß sich nur *ʿalā ḍammi n-nabīyi* (und nicht etwa *ʿalaiya ḍammu n-nabīyi*) lesen läßt. Der Sinn scheint mir der gleiche: „Ich will mir den Tadel des Propheten sowie Abū Bakr's und ʿUmars zuziehen, wenn ich nicht mein Leben lang so verfahren bin".

v. 18: Die Einsicht, daß *ukrima* sich vermutlich auf den Tod bezieht, verdanke ich Wadād al-Qāḍī. Gott „ehrt" den Menschen durch den Tod, da er ihn so zu sich nimmt.

v. 19: Die Hs. Turhan 223 liest *ṣāra* statt *sāra*. Allerdings sollte man *ṣufūfᵃⁿ* erwarten statt *ṣufūfᵘⁿ*.

Zu v. 20 vgl. *Aġ.* VII 248, 11, wo der erste Halbvers abweicht: „Wenn ich (bestimmten) Leuten den Vorzug gab, sagten andere ...".

In v. 21 wirkt *yudʿā* etwas redundant nach dem vorhergehenden *duʿītu*. Man mag darum überlegen, ob man nicht besser *yarʿā* lesen soll: „das abgezehrt auf die Weide geht". Zu *niḍw* = *naḍī* „abgezehrt" (*maḥzūl*) vgl. *Lisān al-ʿArab* XV 330 a, 13 ff. Das Verb *naḍā* wird auch von einem Pferd gebraucht, wenn es sich von der Gruppe löst und alleine vorausläuft; danach ließe sich die Übersetzung „Einzelgänger" erwägen. Jedoch ist das Adjektiv *naḍī* in dieser Bedeutung nicht belegt.

v. 27: Bei *qaulan farīyā* im Reim hörte man wohl eine Anspielung auf Sure 19/27 heraus, in der Maria vorgeworfen wird, etwas Unerhörtes (*šaiʾan farīyā*) begangen zu haben.

In v. 28 wird die Lesung *taqḍī* durch das Metrum gefordert; wir haben also keinen direkten verneinten Imperativ vor uns. Jedoch kann auch der Indikativ einen Vorschlag bezeichnen, dessen Verwirklichung man voraussetzt (Reckendorf, *Arab. Syntax* 14 f. § 8. 4).

v. 29: Zu *lawā šahādatan laiyan* vgl. *Lisān al-ʿArab* XV 256 a, 14 ff. Oder ist doch *lam yalqa* (bzw. *talqa*) *laiyā* zu lesen, wie es im Text steht, im Sinne von „... ein Zeugnis, das nicht auf Widerstand stieß; gegen das man keinen Einspruch erhob"? Aber diese Bedeutung ist nicht leicht zu belegen. – Daß der Reim hier durch den Vokal a eingeleitet wird, hat eine Parallele im vorhergehenden Vers (*šaiyā* = *šaiʾan*) oder in v. 15 (*ḥaiyā*).

In v. 30 wird mit *lisānaka* „Hüte deine Zunge!" offensichtlich ein einzelner unter jenen Ḫāriǧiten angeredet, von denen es zuvor in v. 29 hieß, daß sie mit ihrer „frevlerischen Rede" ungültiges Zeugnis verbreiten, nämlich von ihren Gegnern Dinge behaupten, die nicht stimmen. Die Alternative, daß vv. 30 – 31 a jene „frevlerische Rede" der Ḫāriǧiten selber wiedergibt, hat weniger für sich; vor allem der Pronominalbezug in *rabbī* (31 a) ist dann schwer zu erklären. Daß Muḥārib die Ḫāriǧiten mit den Christen vergleicht, erklärt sich vermutlich daraus, daß letzteren im Ḳoran Frömmigkeit bescheinigt wurde (Sure 5/82) und sie dennoch in die Irre gegangen waren (Sure 9/30 f.); dasselbe sagte man auch von den Ḫāriǧiten (s. o. Text 3, v. 11). Jedoch wird dies hier dadurch ausgesponnen, daß mit *ʿutīyan ʿalā rabbī* im Übergang zu v. 31 auf *ašaddu ʿalā r-Raḥmāni ʿitīyan* in Sure 19/69 angespielt wird; in dieser Sure wird zuvor (v. 34 ff.) Kritik an den Christen geübt. In v. 69 selber allerdings heißt es dort, daß Gott beim Jüngsten Gericht „aus jeder Partei diejenigen herausziehen wird, die gegen den Barmherzigen am heftigsten aufbegehrt haben". Das sind, so will Muḥārib sagen, unter den Muslimen die Ḫāriǧiten; sie sind darum „blinder" noch als die Christen. Für *aʿmā* im steigernden Sinne mochte Sure 17/72 ein Vorbild sein; jedoch läßt sich hier wie dort auch der Positiv halten (Paret übersetzt in Sure 17/72 mit „erst recht blind"; zum Problem vgl. seinen *Kommentar* 304 zur Stelle). – Schwierigkeiten bereitet *fa-inna ḍ-ḍanba širkun*. Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß hiermit die Lehre der Ḫāriǧiten gemeint ist; jedoch ist nicht ganz klar, wie man den Satz an das Vorhergehende anschließen soll. Wenn man, wie ich dies getan habe, *fa-inna* in *bi-anna* ändert, so ist damit der Inhalt des Aufbegehrens gegen Gott ausgedrückt. Auch

an *wa-anna* ließe sich denken; dieses wäre dann abhängig von *taḏkuru*. Jedoch ist diese Lösung weniger befriedigend, da *taḏkuru* schon durch ein Pronominalsuffix in Anspruch genommen ist.
In vv. 32–33 wird das Vermeiden jeder Verketzerung als die ursprüngliche Haltung der Muslime dargestellt: auch Muḥāribs Eltern handelten so; dabei kannten sie den Koran gut. Die Einstellung der Ḥāriǧiten ist also Neuerung. Vielleicht spielt wieder Sure 19 hinein; denn dort heißt es, daß Jesus „gottesfürchtig und pietätvoll gegen seine Eltern" war (19/13 f.). – Der letzte Halbvers steckt voller Probleme. Ich habe *āwā* als Elativ verstanden; man könnte auch daran denken, in *ma'wā* zu verbessern. Jedoch ist in jedem Fall *ilaihimā* nicht direkt darauf zu beziehen; der Koran nimmt ja nicht seine Zuflucht zu den Eltern, sondern sie zu ihm. Mein Schüler Māhir Ǧarrār schlägt vor, in *aryan* zu ändern: „er war ihnen (wie) begehrter Honig".

5: Abū Ḥanīfa, *ar-Risāla ilā ʿUṯmān al-Battī*:

Der Text hat folgende *riwāya*:

Ḥusāmaddīn al-Ḥusain b. ʿAlī b. al-Ḥaǧǧāǧ as-Siġnāqī
(gest. nach 710/1310; vgl. GAL² 2/141 S 2/142)
|
Ḥāfiẓaddīn Muḥammad b. Muḥammad b. Naṣr al-Buḫārī
(ca. 615/1218 – Šaʿbān 693/Juli 1294; IAW II 121 f. nr. 375)
|
Muḥammad b. ʿAbdassattār b. Muḥammad al-Kardarī
(gest. 642/1244 in Buḫārā; vgl. GAL ²1/474 S 1/653 f. N 2/671 unten)
|
Burhānaddīn ʿAlī b. Abī Bakr b. ʿAbdalǧalīl al-Marġīnānī
(gest. 593/1197; vgl. GAL ²1/466 ff. S 1/644 ff.)
|
Ḍiyāʾaddīn Muḥammad b. al-Ḥusain b. Nāṣir al-Yarsūḫī
(IAW II 51 f. nr. 164)
|
ʿAlāʾaddīn Muḥammad b. Aḥmad as-Samarqandī
(gest. 538/1144; vgl. GAL ²1/462 S 1/640)
|
Abū l-Muʿīn Maimūn b. Muḥammad al-Makḥūlī an-Nasafī
(gest. 508/1114; vgl. GAL² 1/547 S 1/757)
|
Abū Zakarīyāʾ Yaḥyā b. Muṭarrif al-Balḫī
|
Abū Ṣāliḥ Muḥammad b. al-Ḥusain as-Samarqandī
|
Abū Saʿīd Muḥammad b. Abī Bakr al-Bastī[62]
|

[62] Der Editor gibt in seiner Einleitung diesen Namen nach zwei Kairiner Handschriften anders wieder: Abū Saʿīd Saʿdān b. Muḥammad b. Bakr b. ʿAbdallāh al-Bastī al-Ǧarmaqī (S. 5, pu.; auch 6, 10 für den *Fiqh al-absaṭ*). *Bastī* empfiehlt sich als Lesung gegenüber dem an sich

Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad (b. Mūsā b. Marwān) al-Fārisī
(gest. Ḏū l-Ḥiǧǧa 335/Juli 947; vgl. *Faẓāʾil-i Balḫ* 297, 2 ff., auch GAS 1/447)
|
Nuṣair (oder Naṣr) b. Yaḥyā al-faqīh
(aus Balḫ, gest. 268/881-2; vgl. IAW II 200 nr. 619, auch nr. 620?; *Faẓāʾil-i Balḫ* 257, 6 ff.; dazu GAS 1/447)
|
Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Samāʿa at-Tamīmī al-Kūfī
(gest. 233/847; vgl. GAS 1/435)
|
Abū Yūsuf (gest. 182/798; vgl. GAS 1/419 f.)
|
Abū Ḥanīfa

„*a* Von Abū Ḥanīfa an ʿUṯmān al-Battī. Heil über dir! Ich preise dir gegenüber Gott, neben dem es keinen andern Gott gibt. *b* Aber zur Sache: Ich rate dir zur Gottesfurcht und zum Gehorsam ihm gegenüber; Gott rechnet (streng) genug ab[63] und vergilt (gerecht) genug! Dein Brief hat mich erreicht, und ich habe den darin ausgesprochenen freundschaftlichen Rat (*naṣīḥa*) verstanden. Du schreibst, (nur) dein Begehr, Gutes (zu tun) und Rat zu spenden, habe dich veranlaßt, das zu schreiben, was du geschrieben hast, und so haben wir das auch aufgefaßt. *c* Du erwähnst in deinem Brief, du habest erfahren, ich gehöre zur Murǧiʾa und vertrete die Ansicht, (der Sünder) sei ein Gläubiger, der in die Irre gegangen sei, und (du sagst,) das mache dir Sorgen. *d* Bei meinem Leben! Wer sich auf etwas einläßt, was (ihn) von Gott entfernt, hat keine Entschuldigung; in dem, was die Menschen sich neu ausdenken und aufbringen, liegt nichts, wodurch man rechtgeleitet würde. Gebot ist nur das, was der Koran gebracht und wozu Muḥammad aufgerufen hat und was seine Genossen praktizierten, bis die Menschen sich entzweiten; alles andere ist neu aufgebracht und ausgedacht. Verstehe also, was ich dir schreibe, und hüte dich, in bloße Mutmaßungen (*raʾyaka*) zu verfallen! Fürchte dich davor, daß der Satan in dich eindringe – möge Gott uns und dich durch den Gehorsam ihm gegenüber beschützen! Wir bitten ihn, uns und dir durch seine Barmherzigkeit Erfolg zu verleihen.
e Daraufhin (möchte) ich dir (Folgendes) unterbreiten: Die Menschen waren Polytheisten, bevor Gott den Muḥammad sandte. Dann sandte er Muḥammad, um sie zum Islam aufzurufen, und er rief sie auf, zu bezeugen, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott alleine, der keinen Genossen hat, und anzuerkennen, was er von Gott gebracht hatte. Wer den Islam annahm[64], war gläubig und

näherliegenden *Bustī*, weil eine Familie dieses Namens in Samarqand zuhause war. Einer ihrer Angehörigen, ein gewisser Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad, bekannt unter dem Namen Ibn Abī Saʿīd, hatte ebenso wie sein Vater viel bei Muḥammad b. Ǧaʿfar al-Kabūḏanǧakī (gest. 377/987-8) gehört. Der Vater könnte zur Not mit unserem Abū Saʿīd Muḥammad b. Abī Bakr identisch sein (vgl. dazu Samʿānī, *Ansāb* II 224, 2 ff. und XI 40, 4 ff.).

[63] Vgl. Sure 4/6 und 33/39.

[64] *ad-dāḫil fī l-Islām*; vgl. *yadḫulūna fī dīni llāh* in Sure 110/2.

ledig (allen) Polytheismus, unantastbar (*ḥarām*) hinsichtlich seines Besitzes und seines Lebens, gleichen Rechtes und gleichermaßen unverletzlich wie (alle) Muslime; wer dagegen, als (Muḥammad) dazu aufrief[65], dies (anzunehmen) unterließ, war ungläubig und ledig (allen) Glaubens, vogelfrei (*ḥalāl*) hinsichtlich seines Besitzes und seines Lebens, nur vor die Wahl gestellt, den Islam anzunehmen oder getötet zu werden – einmal abgesehen von den Schriftbesitzern, bei denen Gott sich dahin geäußert hat, daß sie die Kopfsteuer entrichten müssen. *f* Dann wurden hernach denen, die den Glaubensakt vollzogen hatten (*ahl at-taṣdīq*), die Gesetze (*farā'iḍ*) geoffenbart; sich an sie zu halten, war ein Tun (, das) mit dem Glauben (zusammengeht). Deswegen sagt Gott (immer wieder im Koran): ‚die glauben und die rechten Dinge tun'[66] und ‚wer an Gott glaubt und tut, was recht ist'[67] und ähnliche Schriftstellen mehr. *g* Wer das Tun (d. h. die Werke) vernachlässigt, vernachlässigt darum nicht den Glaubensakt (*at-taṣdīq*); er verwirklicht (vielmehr) den Glaubensakt, ohne (entsprechend) zu handeln. Würde derjenige, welcher das Tun vernachlässigt, (damit) auch den Glaubensakt vernachlässigen, so würde er dadurch, daß er das Tun vernachlässigt, auch die mit dem Glauben verbundene Bezeichnung und Unantastbarkeit (*ism al-īmān wa-ḥurmatuhū*)[68] verwirken, so wie die Menschen, sollten sie einmal (tatsächlich) den Glaubensakt vernachlässigen, dadurch die Bezeichnung ‚Glauben' sowie die Unantastbarkeit und die Recht(e), die damit verbunden sind, verwirken würden und in jenen Polytheismus zurückfielen, dem sie zuvor anhingen. *h* Daß es sich hier um zwei verschiedene Fälle handelt, erkennt man u. a. daran, daß die Menschen nicht in unterschiedlicher Weise oder mit Gradunterschieden den Glaubensakt vollziehen, während dies beim Handeln durchaus zutrifft. (Die Art, wie sie) ihre Gebote (erfüllen,) ist verschieden; die Religion (*dīn*) der Himmelsbewohner ist dagegen dieselbe wie die der Propheten. Deswegen heißt es in der Schrift: ‚Er hat euch als Religion verordnet, was er (seinerzeit) dem Noah anbefohlen hat und was wir (nunmehr) dir (als Offenbarung) eingegeben und was wir (vor dir) dem Abraham, Mose und Jesu anbefohlen haben (mit der Aufforderung): ‚Verwirklicht die Religion und entzweit euch darin nicht!' (Sure 42/13).

i Wisse, daß, wenn man an Gott und seine Propheten glaubt, die Rechtleitung dabei nicht dieselbe ist wie bei den als Gebot auferlegten Werken! *k* Warum bereitet dir das Schwierigkeiten? Du nennst jemanden[69] doch (auch) gläubig aufgrund seines Glaubensaktes, so wie Gott dies in seiner Schrift tut, und unwissend bezüglich der Gebote, die er nicht weiß; er lernt ja nur, was er nicht weiß. *l* Ist denn jemand, der von der Erkenntnis Gottes und seines Propheten abirrt, demjenigen gleichzusetzen, der abirrt von der

[65] Oder ist *du'iya* zu lesen statt *da'ā*, „als er dazu aufgerufen wurde"?
[66] Vgl. Sure 2/25, 2/82 und viele andere Stellen.
[67] Sure 64/9 und 65/11.
[68] D. h. daß man ihn einen Gläubigen nennt und dementsprechend behandeln muß.
[69] Wörtlich: „ihn".

Erkenntnis dessen, was die Menschen lernen, wenn sie (bereits) gläubig sind? Gott sagt doch (an einer Stelle der Schrift), wo es darum geht, daß er (die Menschen) die Gebote lehrt: ‚Gott gibt euch Klarheit (, um zu verhindern), daß ihr irregeht. Er weiß über alles Bescheid!' (Sure 4/176), und: ‚damit (für den Fall), daß die eine von ihnen sich irrt (irregeht), die eine die andere erinnere' (Sure 2/282), und: ‚Dann habe ich, als ich sie beging, zu denen gehört, die irregehen' (Sure 26/20), d. h. zu denen, die nicht Bescheid wußten. Die Belege (*al-ḥuǧǧa*)[70] aus der Schrift und der *sunna*, die dies bestätigen, sind zu klar und zu eindeutig, als daß sie jemandem wie dir Schwierigkeiten bereiten könnten. *m* Sagst du nicht auch: ‚ein Gläubiger, der Unrecht getan hat (*ẓālim*)' oder ‚ein Gläubiger, der ein Vergehen begangen hat (*muḏnib*)', ‚... der einen Fehler gemacht hat (*muḫṭi'*)', ‚... der gesündigt hat (*'āṣī*)', ‚... der einen Übergriff getan hat (*ǧā'ir*)'? Ist er nun in dem Unrecht, das er da getan, oder dem Fehler, den er gemacht hat, rechtgeleitet, so wie er auch in seinem Glauben rechtgeleitet ist, oder irrt er (nicht vielmehr) ab von der Pflicht (*ḥaqq*), die er verfehlt hat? Und (da ist) das Wort der Söhne Jakobs – Heil über unserem Propheten und über sie – zu ihrem Vater: ‚Du befindest dich in deinem alten Irrtum' (Sure 12/95). Meinst du (wirklich), sie hätten damit sagen wollen: ‚Du befindest dich in deinem alten Unglauben'? Gott bewahre, daß du das (so) verstündest; du kennst dich im Koran ja aus.

n Wisse! Verhielte es sich so, wie du uns geschrieben hast, daß nämlich die Menschen vor (der Offenbarung des) Gesetzes (*al-farā'iḍ*) ⟨noch nicht⟩ solche waren, die den Glaubensakt vollzogen hatten[71], und daß dann das Gesetz kam, so dürften diejenigen, die den Glaubensakt vollziehen, auf den ⟨Namen⟩ „Gläubige" (⟨*ism*⟩ *at-taṣdīq*) erst durch das Handeln Anspruch erheben, in dem Augenblick wo es ihnen auferlegt worden ist, und du hast mir gar nicht erklärt, was sie nach deiner Ansicht ⟨vorher⟩ waren, was ihre Religion war und was ihre Position, da sie doch[72] auf die Bezeichnung erst durch das Handeln Anspruch erheben konnten, in dem Augenblick wo es ihnen auferlegt wurde. *o* Wenn du behauptest, sie seien Gläubige und für sie gälten dieselben Bestimmungen (*aḥkām*) und dieselbe Unantastbarkeit wie für (alle) Muslime, so hast du recht, und es stimmt aus eben den (Gründen), die ich dir geschrieben habe. Wenn du aber behauptest, sie seien Ungläubige, so hast du eine Neuerung verkündet und stehst im Widerspruch zum Propheten und zum Koran. Und wenn du dich der Meinung jener (bekannten) spitzfindigen Neuerer anschließt und behauptest, er sei weder ungläubig noch gläubig, so wisse, daß diese Lehre eine Neuerung ist und vom Propheten und seinen Genossen abweicht. *p* ʿAlī wurde ‚Beherrscher der Gläubigen' genannt und ʿUmar ebenso; sollte man damit nur gemeint haben ‚Beherrscher derjenigen, die allen Geboten Folge

[70] In den beiden Parallelversionen in der Hs. Selim Ağa 587 steht der Plural *al-ḥuǧağ*.
[71] Ich glaube, um des logischen Zusammenhanges willen vor *kānū ahl at-taṣdīq* ein *mā* ergänzen zu müssen. Die übrigen beiden durch spitze Klammern gekennzeichneten Ergänzungen stammen vom Herausgeber.
[72] Ich möchte hier mit der Hs. Selim Ağa 587, fol. 175 a, lieber *iḏ* lesen statt *iḏā*.

leisten'? ʿAlī nannte die Syrer, die gegen ihn Krieg führten, Gläubige in dem schriftlichen Abkommen (*kitāb al-qaḍīya*, das er mit Muʿāwiya traf); waren sie etwa (auch) rechtgeleitet, wo er sie doch tötete? *q* Die Prophetengenossen kämpften gegeneinander, und die beiden Parteien (können) nicht gemeinsam rechtgeleitet gewesen sein; wie soll also die Unrechtspartei (*al-bāġiya*) nach deiner Ansicht heißen? Ich kenne, bei Gott, keine größere Sünde, die von Muslimen (*ahl al-qibla*) begangen werden könnte als die Ermordung und tödliche Verletzung (*dimāʾ*) speziell von Prophetengenossen. Wie sollen nun die beiden Parteien nach deiner Ansicht heißen? Sie (können) ja nicht beide gemeinsam rechtgeleitet sein. Wenn du behauptest, sie seien beide gemeinsam rechtgeleitet gewesen, so verkündest du eine Neuerung, und desgleichen, wenn du behauptest, sie seien beide gemeinsam in die Irre gegangen. Wenn du aber sagst, eine von ihnen sei rechtgeleitet, was ist dann mit der andern? Wenn du dann sagst ‚Gott weiß es am besten', so hast du's getroffen. Begreif dies, (so wie) ich es dir geschrieben habe!

r Wisse, daß ich die Ansicht vertrete: die Muslime (*ahl al-qibla*) sind (allesamt) gläubig. Ich spreche ihnen nicht den Glauben ab, wenn sie irgendein Gebot verletzt haben. Wer gleichzeitig mit dem Glauben auch Gott in Bezug auf alle Gebote Gehorsam leistet, gehört nach unserer Ansicht zu den Anwärtern auf das Paradies (*ahl al-ǧanna*), und wer sowohl den Glauben als auch die Werke (*al-ʿamal*) unterläßt, ist ein Ungläubiger und gehört zu den Anwärtern auf die Hölle. Wer aber den Glauben verwirklicht (*aṣāba*) und irgendein Gebot verletzt, ist ein Gläubiger, der ein Vergehen begangen hat. Mit ihm kann Gott nach seinem Willen verfahren; er mag ihn strafen, mag ihm aber auch verzeihen. Wenn er ihn bestraft, weil er etwas vernachlässigt hat, so bestraft er ihn wegen eines Vergehens; wenn er ihm verzeiht, so verzeiht er ein Vergehen. *s* Was aber die Meinungsverschiedenheiten angeht, welche die Prophetengenossen in der Vergangenheit unter sich ausgetragen haben, so sage ich: Gott weiß es am besten. *t* Und ich glaube, das ist auch deine Meinung über die Muslime (*ahl al-qibla*); denn so verhält es sich auch bei den Prophetengenossen und denen, die *sunna* und Gelehrsamkeit (*fiqh*) repräsentieren. Dein Bruder ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ behauptete, als wir ihm das auseinanderlegten: So verhielt es sich auch bei den Prophetengenossen. Auch dein Bruder Nāfiʿ behauptete es, und er schied von ⟨...⟩ unter dieser Voraussetzung. Sālim behauptete nach Saʿīd b. Ǧubair: So verhält es sich auch bei den Prophetengenossen. Und dein Bruder Nāfiʿ behauptete, so verhalte es sich bei ʿAbdallāh b. ʿUmar. Ebenso behauptete dies ʿAbdalkarīm nach Ṭāwūs nach Ibn ʿAbbās, daß dies sich bei ihm so verhalte. Ich erfuhr, daß ʿAlī b. Abī Ṭālib beide (Kriegs-)Parteien gemeinsam gläubig nannte, als er das Abkommen schrieb.

u Auch ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz behauptete es, wie derjenige von deinen Mitbrüdern, der mich traf, mir unter anderen Mitteilungen von dir berichtete. Dann sagte er (d. i. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz): Haltet mir das schriftlich fest! Dann machte er sich daran, es seinen Nachkommen beizubringen, und befahl auch ihnen, es zu lehren. Lehre also auch du es deine Studenten (*ǧulasāʾuka*)! Denn (ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz) war unter den Muslimen schon etwas Besonderes. *v* Wisse, daß das Vorzüglichste, was ihr wissen und die Menschen lehren (könnt), die *sunna* ist. Du aber mußt diejenigen erkennen, die ihrer würdig sind und sie lernen müssen.

w Was nun die Bezeichnung ‚Murǧiʾa' angeht, von der du geredet hast, was haben denn Leute verbrochen, die (über religiöse Dinge) in Billigkeit redeten (*takallamū bi-ʿadl*[in]) und von den Neuerern (*ahl al-bidaʿ*) mit diesem Namen belegt wurden, (in Wirklichkeit) aber honorige und rechtgläubige Menschen (*ahl al-ʿadl wa-ahl as-sunna*) sind? Nur (Gegner,) die einen Haß auf sie haben (*ahl šanaʾān*), geben ihnen diesen Namen. Bei meinem Leben, (auch) Billigkeit wird, gesetzt den Fall du riefest die Menschen dazu auf und sie würden dir darin beistimmen, keineswegs dadurch diskreditiert, daß Leute, die einen Haß auf sie haben, sie (danach) benennen[73]; täten sie dies, so wäre diese Bezeichnung (gleichfalls) eine Neuerung. Wird also dadurch das diskreditiert, was du von den Leuten, die in Billigkeit handeln (*ahl al-ʿadl*), übernommen hast?

x Würde ich mich nicht scheuen, zu weitschweifig zu werden und zu viele Worte zu machen, so würde ich dir die Dinge, mit denen ich auf dein Schreiben antworte, (weiter) erklären. Wenn dir aber etwas Schwierigkeiten bereitet oder die Neuerer etwas gegen dich ins Spiel bringen, so laß es mich wissen, auf daß ich dir darin antworte, so Gott will! Ich lasse auch nicht davon ab, dir und mir Gutes (zu wünschen), möge Gott (dazu) seine Hilfe geben! Versäume nicht, mir zu schreiben, wie es dir geht und wenn du etwas brauchst! *y* Möge Gott uns ein gütiges Endgeschick und ein glückliches Leben schenken! Der Friede Gottes und sein Erbarmen und sein Segen seien über dir! Preis sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt! Gott segne unseren Herrn Muḥammad und seine Familie und alle seine Genossen!"

Die Übersetzung folgt dem Druck von Muḥammad Zāhid al-Kauṯarī, Kairo 1368/1949 (zusammen mit dem *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* und dem *K. al-Fiqh al-absaṭ*), dort S. 34 ff. Eine Teilübersetzung (*a* – *m* und *p* – *t*, Anfang) findet sich auch bei J. A. Williams, *Islam* (New York 1961), S. 176 ff. – Der Druck stützt sich vermutlich auf die Kairiner Handschrift(en) des Werkes. Für eine zukünftige kritische Edition sind vor allem die beiden Textzeugen in der Handschrift Selim Ağa 587 zu berücksichtigen (fol. 170 b – 174 a und 174 a – 176 a). Sie sind in GAS 1/418 verzeichnet, jedoch nicht richtig eingeordnet. Die erstere Fassung (fol. 170 b – 174 a) ist offensichtlich eine spätere Überarbeitung, die den Briefcharakter zu Anfang und Ende weitgehend verloren hat und im Gedankengang gestrafft wurde. Die Koranzitate sind vermehrt worden; von Abschnitt *n* an weicht sie völlig ab. Die zweite Version dagegen (fol. 174 a – 176 a) ist nicht, wie Sezgin sagt, „eine andere *Risāla* an denselben ʿUṯmān al-Battī", sondern weitgehend mit dem Druck identisch, nur daß – ebenso wie in dem ersten Text – der Abschnitt *w* und der entsprechende Hinweis in *c* („ich gehöre zur Murǧiʾa") fehlen. Schlüsse auf die ursprüngliche Textgestalt sind jedoch verfrüht, solange nicht auch die übrigen Handschriften verglichen worden sind. Ich habe

[73] Ich lese *sammathum* statt *sammaitahum*.

mich darum hier weiter an den Druck gehalten und an einer Stelle (*n*) sogar eine Konjektur vorgeschlagen, die durch die Parallelversion in der Istanbuler Handschrift nicht gestützt wird.

Zur Interpretation im ganzen vgl. Bd. I 192 ff.; weiterhin jetzt U. Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Habilitationsschrift Göttingen 1992, S. 35 ff. – Zur *taqwā*-Formel in *b* vgl. Bd. I 14 ff. Sie findet sich zusammen mit dem folgenden Satz und einer Formel aus dem Schluß (*y*) auch als Präambel zu Abū Ḥanīfa's *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim*, allerdings nicht in allen Handschriften (vgl. Schacht in: Oriens 17/1964/100).

In *d* verstehe ich *bāʿid* in *mā fī šaiʾⁱⁿ bāʿidⁱⁿ ʿan Allāh* im Sinne von *baʿuda bihī = abʿada*. – *Zu mā ǧāʾa bihī min Allāh* s. u. Kommentar zu Text II 15, a.

In *h* paßt der Satz „Die Religion der Himmelsbewohner (*ahl as-samāʾ*) ist dieselbe wie die der Propheten" schlecht in die Beweisführung; die Aussage ist im Grunde selbstverständlich. Das folgende Koranzitat (Sure 42/13) will denn auch darauf hinaus, daß den Muslimen und den Propheten dieselbe Religion (*dīn*) verordnet wurde; von den Himmelsbewohnern ist hier gar nicht die Rede. In der letzteren Form wird die Aussage sonst meist auf den Glauben (*īmān*) bezogen; so heißt es z. B. im *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim*, daß der Glaube der Menschen gleich dem der Engel und der Propheten sei (57, apu. f.; vgl. Schacht in: Oriens 17/1964/107 § 10). Für unsere Stelle macht die Variante *dīn* : *īmān* keinen Unterschied; denn Abū Ḥanīfa benutzt beide Wörter synonym. Man muß sich darum fragen, ob man nicht emendieren sollte: ⟨*dīnunā*⟩ *wa-dīn ahl as-samāʾ wa-dīn ar-rusul wāḥid*, „unsere Religion ist dieselbe wie die der Himmelsbewohner und der Propheten". Jedoch stimmen die beiden in der Handschrift Selim Ağa bewahrten Versionen mit der Formulierung im Druck überein.

k wird in den beiden Parallelversionen in jeweils leicht abweichender Weise formuliert. Vielleicht lag der etwas schwerfälligen Formulierung der gedruckten Fassung ursprünglich ein ḥāl-Satz zugrunde: „Du nennst jemanden doch auch gläubig ..., obgleich er unwissend ist bezüglich der Gebote ...".

In *p* spielt Abū Ḥanīfa offenbar an auf den Wortlaut des Abkommens zwischen ʿAlī und Muʿāwiya, so wie er sich bei Ṭabarī findet. Dort heißt es von den Syrern: *ahl aš-Šaʾm wa-man kāna maʿahum min al- muʾminīn wal-muslimīn* (I 3336, 10). Der Terminus *kitāb al-qaḍīya* findet sich ebenda I 3340, 15. Vgl. auch den Text bei Balāḏurī (ed. Maḥmūdī) II 334, 5 ff. – In *t* werden ʿAlī und das Abkommen von Ṣiffīn schon wieder zitiert. Dabei wird die Notiz hier ohne Verweis auf die frühere Erwähnung mit *wa-qad balaġanī*, also wie eine weiter nicht überprüfte historische Nachricht, eingeführt. Ist dies ein Indiz für eine spätere Überarbeitung?

Kurz vorher enthält der Text in *t* nach der Vermutung des Herausgebers eine Lücke. Wenn dieser aber dort den Namen Ibn ʿUmar ergänzt, so ergibt sich damit eine Doublette zum übernächsten Satz. Das spricht nicht unbedingt gegen die Richtigkeit der Ergänzung; sie liegt an sich nahe, und auch das Abkommen von Ṣiffīn wird ja hier zum zweitenmal genannt. Trotzdem empfiehlt es sich, die Entscheidung bis zu einer kritischen Edition aufzuschieben. Denn in der Hs. Selim Ağa steht der Satz nur einmal, und zwar in vereinfachter Form; jene weicht auch sonst ab. Zudem besagt der Text so, wie er uns vorliegt, nicht mehr, als daß Nāfiʿ von jemandem bei seinem Tode unter der genannten

Voraussetzung schied (*fāraqahū ʿalā ḍālika*). Das läßt sich nicht nur so ergänzen, daß er von seinem Lehrer ʿAbdallāh b. ʿUmar bis zu dessen Tode nichts anderes gehört hatte, sondern auch so, daß er selber immer bei dieser Lehre beharrte und dann von einem seiner Schüler unter dieser Voraussetzung schied. Wer dieser Schüler war, müßte dann allerdings offenbleiben. Zur Ausdrucksweise selber vgl. Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²III 149, 8 und IX 240, 3 f.; Ṭabarī III 534, 19.

Auch in Abschnitt *u* weicht die Hs. Selim Ağa an einer Stelle ab. Die Parallelversion hat *kamā rawāhu man laqiyahū min iḫwānika fīmā balaġanī ʿanhum* „wie derjenige von deinen Mitbrüdern, der ihn traf, mir nach dem, was mir von ihnen zu Ohren kam, berichtete". Jedoch wirkt dies etwas pleonastisch. Meine Übersetzung folgt dem Druck und setzt voraus, daß dort *ballaġanī* zu lesen ist. Man könnte auch bei dem I. Stamm bleiben; dann wäre zu übersetzen: „... wie nach dem, was ich von dir erfuhr (scil.: in deinem Brief), einer deiner Mitbrüder, der mich getroffen hat, berichtete".

In *v* habe ich *ahlahā* um des Kontextes willen im Sinne von *ahlᵃⁿ lahā* „ihrer würdig" verstanden; vgl. dazu Lane, *Lexicon* 121 c nach Sure 74/56 usw.

In *w* erinnert die Vokabel *šanaʾān* an Sure 5/2 und 5/8; an letzterer Stelle findet sie sich zudem in unmittelbarer Nachbarschaft zu *ʿadala* „gerecht sein". So kommt es zu dem Gegensatz *ahl šanaʾān* vs. *ahl al-ʿadl*. Abū Ḥanīfa rechnet sich dabei offensichtlich selber zu den *ahl al-ʿadl*; gemeint sind ebendiejenigen, die *takallamū bi-ʿadlⁱⁿ*, „in Billigkeit redeten", und keinen Haß (*šanaʾān*) auf andere hatten. Im Koran bezeichnet *ḏawā ʿadl* die beiden „rechtlichen Leute", die zu einem gültigen Zeugnis nötig sind (vgl. Sure 5/95 und 106, 65/2). Nicht gemeint an unserer Stelle sind sicherlich die Muʿtaziliten; sie wurden zwar auch als *ahl al-ʿadl* bezeichnet, aber es hätte dann *takallamū bil-ʿadl* heißen müssen statt *takallamū bi-ʿadl*. Darum sollte man wohl auch nicht annehmen, daß ʿUṯmān al-Battī, wenn er, wie Abū Ḥanīfa zum Schluß sagt, von den *ahl al-ʿadl* etwas übernommen hat, ein Schüler der Muʿtaziliten war; er wird hier vielmehr eher darauf hingewiesen, daß er Gedanken Abū Ḥanīfa's übernahm und sich ihrer nicht zu schämen braucht (vgl. auch Bd. II 149). Das schließt nicht aus, daß Abū Ḥanīfa vielleicht doch darauf anspielt, daß in Baṣra der Name *ahl al-ʿadl* bereits durch einen abweichenden Gebrauch „diskreditiert" wurde. In Ostiran ist noch z. Z. des Ḥakīm as-Samarqandī *ahl al-ʿadl* eine Selbstbezeichnung der Ḥanafiten gewesen (*as-Sawād al-aʿẓam*, arab. [mit Komm. des Ibrāhīm Ḥilmī] 147, 3 f. in § 42 = pers. 121, 6 in § 36); vgl. auch Bd. I 200 zu Abū Muqātil as-Samarqandī. – Man wird bei alledem festhalten müssen, daß der gesamte Abschnitt wenig eindeutig ist. *Aḥaḍa min* braucht nicht unbedingt „übernehmen" zu heißen; es ließe sich auch mit „tadeln" wiedergeben (vgl. Dozy, *Suppl.* I 12 b). Die Änderung von *sammaitahum* in *sammathum* (s. o. Anm. 73) scheint notwendig, würde jedoch gewinnen, wenn sie sich durch die Handschriften abstützen ließe. Man erwartet dabei entsprechend 38, 1 ein folgendes *bihī* (wobei an der ersteren Stelle im übrigen *sammāhum* steht statt *sammathum*). Was die *ahl šanaʾān* angeht, so könnte man, da in Sure 5/2 und 5/8 mit *šanaʾān* der Haß gemeint ist, den man anderen entgegenbringt (*šanaʾānᵘ qaumⁱⁿ* nicht = „Haß, den Leute hegen", sondern „Haß gegenüber (gewissen) Leuten"; vgl. Paret, *Kommentar* 114 und 117), an unserer Stelle auch mit „hassenswerte Leute" übersetzen. Jedoch paßt dies nicht so gut in den Kontext; die einheimischen Exegeten scheinen auch nicht so sehr auf dem Genitivus objectivus bestanden zu haben (vgl. etwa Ṭabarī, *Tafsīr* ³IX 486 f. zur Stelle). Meine Lesung *šinʾān* in Bd. I 199 ist falsch.

6: Aš'arī, *Maqālāt* 138, 12 ff.:

„*a* Die neunte Gruppe der Murǧi'iten, Abū Ḥanīfa und seine Schule, behaupten, der Glaube sei Kenntnis von (*ma'rifa*) und Bekenntnis zu (*iqrār*) Gott sowie Kenntnis des Propheten und Bekenntnis zu dem, was von Gott gekommen ist (d. h. die Offenbarung) – summarisch, ohne Erläuterung im Detail.

b Abū 'Uṯmān al-Ādamī sprach davon, daß Abū Ḥanīfa und 'Umar b. Abī 'Uṯmān aš-Šimmazī in Mekka zusammentrafen und 'Umar ihn fragte: *c* Was sagst du zu jemandem, der zwar behauptet, Gott habe den Genuß von Schweinefleisch verboten, sich dabei aber nicht im klaren ist[74], ob ein Schwein, mit dem er es hic et nunc zu tun hat, nicht vielleicht doch ein anderes ist als das, welches Gott verboten hat[75]? – Er ist gläubig. – *d* Er möge aber nun behauptet haben, Gott habe die Pilgerfahrt zur Ka'ba zur Pflicht gemacht, ohne sich darüber im klaren zu sein, ob es nicht vielleicht eine Ka'ba an einem andern Platz ist. – (Auch) der ist gläubig. – *e* Wenn er nun sagt ‚Ich weiß, daß Gott Muḥammad (in die Welt) geschickt hat und daß er der Gesandte Gottes ist', ohne sich darüber im klaren zu sein, ob er nicht vielleicht (dieser) Neger (hier) ist? – Auch der ist gläubig.

f Abū Ḥanīfa bezeichnete kein (Element) der Religion für sich genommen (*mustaḫraǧ*^{an}) als den Glauben. *g* Er behauptete, der Glaube lasse sich nicht aufteilen; *h* er nehme weder zu noch ab, und die Menschen verwirklichten ihn nicht in verschiedenem Maße."

a und f – h gehören sachlich zusammen; dazwischen schiebt Aš'arī die Anekdote b – e ein. Baġdādī hat bezeichnenderweise a und g – h, ohne b – e, allerdings auch ohne f (*Farq* 191, apu. ff./203, 11 ff.). *a* ist übersetzt bei Izutsu, *Concept of Belief* 89. Jedoch ist die Übersetzung etwas irreführend; auch der dort gegebene Kommentar verschiebt die Perspektive.

Die doxographischen Berichte über die einzelnen Gruppen der Murǧi'a benutzen ein festes Schema und sind sich darum sehr ähnlich (vgl. außer den hier folgenden Texten II 11, 15 und 24 auch Text XIV 1, XXXI 21 und 44 sowie XXXII 48); so kann es zu Verwechslungen kommen. *a* läuft bei Šahrastānī 105, 1 ff./263, 4 ff. unter dem Namen des Ġassān al-Kūfī (zu ihm Bd. I 220); auch *c* – *d* werden dort mit diesem zusammengebracht. Das ist eindeutig ein Fehler; jedoch kann er kaum auf ein unmittelbares Mißverständnis von Aš'arīs Text zurückgehen, da hier in *b* Abū Ḥanīfa noch einmal deutlich genannt wird. Im übrigen hat schon Ġassān behauptet, ganz mit Abū Ḥanīfa übereinzustimmen (s. u. Text 11, d). Der Fehler ist von Šahrastānī in spätere Werke wie Sam'ānīs *K. al-Ansāb* (X 45, 5 ff.), Āmidīs *Abkār al-afkār* und Īǧīs *Mawāqif* eingedrungen (Gimaret, *Livre des Religions* 423). – *f* begegnet mit derselben charakteristischen Vokabel *mustaḫraǧ*^{an} „für sich genommen" bei Aš'arī auch kurz zuvor (136, 15), dort aber mit Bezug auf die „Ġailānīya" (= unten Text 15, h). Da dort Muḥammad b. Šabīb die Quelle ist, mag Aš'arī auch hier auf ihn zurückgegriffen haben (zu ihm s. Kap. C 5.1.1).

[74] Wörtlich: „nicht weiß".

[75] Ich habe um der Deutlichkeit willen etwas umformuliert.

b – *e* ist auch übersetzt bei Wensinck, *Muslim Creed* 133 und Izutsu, *Concept of Belief* 105 f. (dazu ib. 89 f.). Der Passus wird von Aš'arī eingeschoben, um die Konsequenzen eines „summarischen" Glaubensbegriffs (*a*) aufzuzeigen. Die Anekdote ist mu'tazilitischen Ursprungs; Abū 'Uṯmān al-Ādamī ist ein Schüler Abū l-Huḏail's (zu ihm Bd. III 295), Šimmazī ein Anhänger des 'Amr b. 'Ubaid (zu ihm Bd. II 321 f.). Es handelt sich jedoch um einen Topos. Dieselbe Geschichte wird ohne Nennung Šimmazīs verkürzt und leicht abgeändert bei al-Ḫaṭīb al-Baġdādī berichtet (TB XIII 370, 16 ff. nach Fasawī II 787, – 4 ff.; Varianten 371, 3 ff. und 15 ff.), unter Berufung auf al-Ḥāriṯ b. 'Umair, einen Baṣrier, der in Mekka lebte[76] und sie an seinen Sohn weitergab. Er will das Gespräch in der Masǧid al-ḥarām gehört haben. Auch hier spielt also baṣrische Tendenz mit. Das gilt ebenso für eine weitere Variante, in welcher statt Šimmazī der baṣrische Asket 'Abbād b. Kaṯīr aṭ-Ṭaqafī (gest. nach 158/775) mit Abū Ḥanīfa diskutiert und das Vorkommnis auch selber erzählt (Ḫallāl, *Musnad* 308, 1 ff.; TB XIII 371, 21 ff.). Jedoch ist er vielleicht gewählt, weil er auch in Balḫ, der Hochburg ḥanafitischen Einflusses in Transoxanien, Ansehen genoß (s. o. Bd. II 654). In einer Parallele bei Ibn Ḥanbal wird die Sache so dargestellt, als habe 'Amr b. 'Ubaid selber ihn zu dem Gespräch angestiftet (*'Ilal* ^{2}II 546 nr. 3590 und III 277 nr. 5230). Eine letzte Variante, in der nun wieder Šimmazī der Gesprächspartner ist, verlegt die Begebenheit nach Wāsiṭ; die Diskussion soll vor dem Gouverneur stattgefunden haben. Leider ist hier die Quelle nicht genannt. Sie findet sich bei:

7: Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Faḍl al-i'tizāl* 253, 2 ff.:

„*a* Man brachte Šimmazī in Wāsiṭ vor dem Statthalter mit Abū Ḥanīfa zusammen. Da fragte er ihn nach dem Glauben. *b* (Abū Ḥanīfa) antwortete: Das ist das Bekenntnis zu dem, was der Prophet gebracht hat. *c* Da sagte 'Umar[77] zu ihm: Summarisch oder mit Erläuterungen im einzelnen (*mufassar*^{an})? *d* Abū Ḥanīfa antwortete: Als summarisches Bekenntnis. *e* Da fragte er ihn, ob somit jemand gläubig sei, der nach dem Bekenntnis, daß Gott den Wein verboten habe, diesen dennoch zu sich nehme unter der Annahme, es handle sich um Wasser. Abū Ḥanīfa bejahte. *f* Da zwang er ihn, diese Konsequenz auch für denjenigen zu ziehen, der zwar bekennt, daß Schweinefleisch verboten ist, es dann aber unter der Annahme zu sich nimmt, es sei Schaf."

Stärker als zuvor wird hier klar, daß der Berichterstatter Abū Ḥanīfa's Standpunkt nicht teilt. Die Diskussion endet offenbar mit einem Sieg des Šimmazī; was Abū Ḥanīfa nach dem Bericht des Ādamī eher gelassen zuzugeben schien, ist hier eine tödliche Konsequenz, ein *ilzām*, dem er sich nicht entziehen kann.

[76] *Mīzān* nr. 1638; dazu die Kritik von Muḥammad Zāhid al-Kauṯari in: *Ta'nib al-Ḫaṭīb 'alā mā sāqahū fī tarǧamat Abī Ḥanīfa min al-akāḏīb* 54, 10 ff.

[77] So zu lesen statt *'Amr*; gemeint ist Šimmazī. Der Herausgeber ist dadurch irregeführt worden, daß zuvor 'Amr b. 'Ubaid genannt war. Jedoch hat dieser mit der Geschichte nichts mehr zu tun.

Dennoch ist kein Zweifel, daß in beiden Varianten die Absurdität von Abū Ḥanīfa's Auffassung herausgestellt werden soll. Vgl. dazu Bd. I 203.

Ein Hinweis auf Aš'arīs Version bei Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 152, 6 ff.; kurz auch Baġdādī, *Farq* 10, 7 ff./13, 10 f. Malaṭī macht daraus eine eigene murǧi'itische Lehrmeinung (*Tanbīh* 113, 16 ff./151, – 4 ff.). Aš'arīs drittes Beispiel (6, e) soll, in leicht abweichender Form, in einer fiktiven Diskussion Bišr al-Marīsī von 'Abdal'azīz b. Yaḥyā al-Kinānī entgegengehalten worden sein (Ṭaifūr, *K. Baġdād* 82, 9 ff./44, 10 ff.; dazu Bd. III 507).

8: Brief des Abū Ḥanīfa an 'Uṯmān al-Battī zum Thema: Worin unterscheiden sich die Menschen bezüglich des *qadar*?

(Hs. Teheran, Mağlis 8/31, S. 30; vgl. *Fihrist-i Kitābḫāne-i Mağlis-i Šūrā-yi Millī*, Bd. VII, ed. 'Abdalḥusain Ḥā'irī, Teheran 1335 š./1957, S. 60).

„*a* Ich mißbillige, bei der schenkenden und helfenden Gnade Gottes, Indeterminismus ebenso wie Determinismus (*qaul ahl at-tafwīḍ wal-iǧbār*). Ich vertrete beide Ansichten nicht ... und widerspreche ihnen scharf. *b* Dagegen vertrete ich folgenden Mittelweg, von dem ich hoffe, daß er der rechte ist: Gott hat die Menschen allesamt geschaffen, damit sie ihn verehren, und ihnen erklärt, wie sie ihm Gehorsam leisten können; er hat das Argument (*ḥuǧǧa*) ihnen gegenüber aufgestellt und sie auf die Pilgerstraße gebracht. *c* Dann offenbarte er den Koran und legte darin die Erklärung; auch ordnete er ihnen die Glieder (richtig) an, mit denen sie handeln und aufgrund derer sie zur Rechenschaft gezogen und befragt werden. *d* Als er den Gehorsam befahl und die Sünde verbot und die Handlungsfähigkeit (*qūwa*) in den Körper hineinlegte, da faßte er alle Klassen von Geschöpfen (*ǧamī' aṣnāf al-ḫalq*) beim Schopf und ließ keinen Akt des Wünschens und Wollens (*min irādatihim wa-mašī'atihim*) geschehen, es sei denn er wünschte und wollte es selber; damit nahm er seine Herrenrechte wahr und erlegte den Geschöpfen kraft seiner Allmacht ihre Pflicht auf.

e Wenn ein Mensch ein gutes Werk aus freien Stücken beabsichtigt, so läßt (Gott), wenn er will, das, was jener aufgrund seiner Handlungsfähigkeit und der (göttlichen) Gnadenhilfe beabsichtigt, geschehen und gibt ihm nach seinem Willen guten Lohn dafür. Er ist nämlich zu edel, als daß sein Knecht ein Gehorsamswerk wollte und Er ihn daran hinderte und so dann seinen Lohn zunichtemachte. *f* Wenn dieser aber aus freien Stücken Böses beabsichtigt, so läßt er ihn entweder, wenn er will, gerechterweise im Stich, insofern er ja nichts anderes als die Sünde wollte und sich dazu entschlossen hatte, oder Er bewahrt ihn in seiner Huld (*faḍl*) davor, obgleich er sein Begehr darauf richtet. *g* Der Mensch wird also von Gott in vierfacher Weise behandelt: dreimal in Gnade und einmal in Gerechtigkeit. *h* Wozu Gott ihn aufgerufen hat, dazu hat er ihm auch einen Weg geschaffen, und was er ihm verboten hat, ohne das hat er ihm auch ein Auskommen geschaffen. *i* Das, wofür die Menschen ihren Herrn preisen, kommt von ihm; das dagegen, wofür sie sich

selber tadeln, kommt von ihnen. *k* Sie begehen kein gutes oder böses Werk, ohne daß er es geschehen ließe, indem er den Weg dazu freigibt (*bi-taḫliya*), und ohne daß es von Gott beschlossen wäre.

l Das Gebet ist dafür ein gutes Beispiel. Gott nimmt nämlich kein Gebet an, das jemand im Sitzen verrichtet, solange er gesund ist. Wenn er ihn dagegen mit einer Krankheit heimsucht, welche ihm die Fähigkeit zum Aufstehen entzieht, so nimmt er das Gebet auch sitzend von ihm an; wenn er ihm dann durch Genesung die Fähigkeit zurückgibt, die er ihm entzogen hatte, so befiehlt er ihm wieder, stehend zu beten. *m* So verhält es sich mit allen Handlungen: Gott gibt dem Menschen Kraft (*qūwa*) zu einer Sache, die er ihm auferlegt. Entzieht er ihm diese Kraft, so läßt er auch die Verpflichtung von ihm abfallen, wobei er im übrigen die (Menschen) beim Schopfe packt und es übernimmt, ihr (Handeln) an den Dingen geschehen zu lassen".

Zur Interpretation vgl. Bd. I 204 ff.; jetzt auch U. Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarqand* 38 ff. – Zu dem Beispiel in *l* s. u. Text XXXII 64.

9: Šahrastānī, *Milal* 104, – 4 ff./262, 3 ff.:

„... die Anhänger des 'Ubaid al-Muktib. *a* Von ihm berichtet man folgende Lehre: Alles außer Vielgötterei (*širk*) wird sicherlich vergeben; wenn ein Mensch im Stande des Einheitsbekenntnisses stirbt, so schadet ihm weder ein Vergehen, das er begangen, noch eine Untat, die er vollbracht hat. *b* Al-Yamān berichtet von 'Ubaid al-Muktib und seinen Anhängern folgende Lehre: Das Wissen Gottes war von Urbeginn an von ihm verschieden, seine Rede war von Urbeginn an von ihm verschieden, und ebenso war die Religion Gottes von Urbeginn an von ihm verschieden. *c* Er behauptete, Gott habe Menschengestalt; so verstand er das Prophetenwort: ‚Gott schuf Adam nach der Gestalt des Barmherzigen'."

Zur Interpretation vgl. Bd. I 212 f. Zu al-Yamān b. Ri'āb, auf den *b* und vielleicht auch *c* zurückgeht, vgl. Bd. II 599 f.

10: Aš'arī, *Maq.* 139, 8 ff.:

„Ġassān und die meisten (späteren) Anhänger Abū Ḥanīfa's berichten von ihren Altvorderen (*aslāf*), daß der Glaube im Bekenntnis und in der Liebe zu Gott, der Hochschätzung für und Ehrfurcht vor ihm sowie dem Unterlassen der Geringschätzung seines Anspruchs bestehe; er nehme zu, aber nicht ab."

11: Baġdādī, *Farq* 191, 11 ff./203, 7 ff.:

„*a* ... die Anhänger des Murǧi'iten Ġassān, der behauptete: Der Glaube besteht im Bekenntnis oder in der Liebe zu Gott, der Hochschätzung für ihn und dem Unterlassen der Überheblichkeit ihm gegenüber. *b* Er lehrte: (Der Glaube) nimmt zu, aber nicht ab. *c* Von der Yūnusīya distanzierte er sich, insofern er jedes Element des Glaubens einen Teil davon nannte. *d* Dieser Ġassān behauptete in seinem Buch, seine Lehre in diesem Buch entspreche der Lehre des Abū Ḥanīfa darüber. Da hat er sich aber über ihn geirrt; denn Abū Ḥanīfa lehrt: ...".

Es folgt dasselbe Referat wie oben 6, a und h. *a – c* auch Isfarā'īnī, *Tabṣīr* 90, ult. ff./98, 6 ff.; *c – d* ähnlich Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 350, 5 ff. Allgemein vgl. Bd. I 219 ff. Zu der Yūnusīya (die hier nur zitiert wird, weil Baġdādī sie kurz zuvor behandelt hatte), s. u. Text 17 und 22.

b) Baṣra.

12: Aš'arī, *Maq.* 513, 5 ff.:

„Die Faḍlīya, die Anhänger des Faḍl ar-Raqāšī, lehren: *a* Wenn die Handlungen der Menschen (noch) nicht geschehen sind, (kann) man weder sagen, Gott wollte sie, noch, er wollte sie nicht; sind sie aber geschehen, so darf man sagen, er habe sie gewollt. *b* Was da nun in ihrem Tun ein Gehorsamswerk ist, bei dem sagt man, Gott habe es zu seiner Zeit gewollt; ist es dagegen eine Sünde, so sagt man, er habe es nicht gewollt. – *c* Er hielt es für möglich, zu sagen, Gott wolle etwas und es geschehe dann nicht, und ebenso, daß etwas geschehe, was er nicht will. *d* Er leugnete, daß Gott schon wolle, daß die Geschöpfe ihm gehorchen, bevor sie ihm gehorchen, oder daß er wolle, sie möchten ihm nicht zuwiderhandeln, bevor sie ihm (dann doch) zuwiderhandeln. *e* Alles Wirken Gottes geschieht in dem Augenblick, wo er es will, und will er es nicht, so geschieht es auch nicht. *f* Er hielt es für möglich, daß Gott die Dinge wirke, obgleich er sie nicht wolle. – *g* Ähnliches wird auch von Ġailān berichtet".

Auch übersetzt bei Watt, *Free Will* 41. Der Abschnitt ist nicht aus einem Guß; in *c* wechselt das Subjekt („er" = Faḍl ar-Raqāšī statt „seine Anhänger"). Dieser Bruch könnte für den Widerspruch zwischen *b* und *e* verantwortlich sein. Jedoch ist zu berücksichtigen, daß von verschiedenen Dingen die Rede ist: in *b* von den Handlungen der Menschen, in *e* dagegen von dem Wirken Gottes, das sich (auch) auf anderes erstreckt. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß Aussage *c* nur einige Zeilen später (*Maq.* 514, 8 f.) der Faḍlīya ausdrücklich abgesprochen wird. Man wird annehmen dürfen, daß dort ein Versehen Aš'arīs vorliegt. Zur Interpretation vgl. Bd. II 169 f.

13: Maqdisī, *Bad'* V 145, 2 f.:

„Die Raqāšīya – das ist die Schule des Faḍl ar-Raqāšī – lehrte: Gott straft keinen Einheitsbekenner wegen eines Vergehens."

14: Aš'arī, *Maq.* 150, 3 ff.:

„... Die Anhänger des Ġailān lehren: Möglicherweise straft Gott die (schweren Sünder auf ewig in der Hölle); möglicherweise verzeiht er ihnen; möglicherweise läßt er sie auch nicht ewig brennen. Wenn er aber einen straft, so straft er (jeden), der Gleiches begangen hat; ebenso wenn er ihn auf ewig brennen läßt. Und wenn er einem verzeiht, so verzeiht er jedem, der wie er ist".

Šahrastānī 106, 6 ff./268, 1 ff. als Lehre Ġailāns, Faḍl ar-Raqāšī's, Abū Šamir's und anderer Murǧi'iten im Kapitel über die Ṭaubānīya. Als Lehre Ġailāns und Abū Šamir's bei Pazdawī, *Uṣūl* 132, 13 ff.; nur Ġailān „und seine Anhänger" ib. 134, 15 ff.

15: *Maq.* 136, 4 ff.:

„*a* ... die Anhänger des Ġailān behaupten, der Glaube sei die zweite Gotteserkenntnis (zusammen) mit der Liebe und der Demut sowie dem Bekenntnis zu dem, was der Prophet gebracht hat und was von Gott gekommen ist. *b* Die erste Gotteserkenntnis war nach seiner Ansicht nämlich vorgegeben (*iḍṭirār*). *c* Darum hielt er sie nicht für zum Glauben gehörig.

d Muḥammad b. Šabīb erwähnt, daß die Ġailāniten mit den Šamiriten insofern übereinstimmten, als ein isoliertes Element (*ḫaṣla*) des Glaubens weder Glaube noch ein Teil des Glaubens genannt werden darf und daß der Glaube weder Zuwachs noch Minderung zuläßt. *e* Dagegen widersprachen sie ihnen bezüglich des Wissens. Sie behaupteten nämlich, das Wissen davon, daß die Dinge in der Zeit entstanden seien und einem Plan gehorchen (*anna l-ašyā' muḥdaṯa mudabbara*), sei vorgegeben, während das Wissen davon, daß der, der sie in der Zeit habe entstehen lassen und sie geplant habe, nicht zwei oder mehr sei, erworben sei. *f* Das Wissen um den Propheten und um das, was von Gott gekommen ist, hielten sie für erworben. *g* Sie behaupteten, es gehöre dann zum Glauben, wenn das, was von Gott gekommen ist, nach dem Konsens der Muslime im Text (der Schrift) vorliegt. *h* Nichts von der Religion hielten sie für sich genommen für den Glauben.

i Alle diejenigen, deren Lehre wir referiert haben, die Šamiriten, Ǧahmiten, Ġailāniten und Naǧǧāriten, leugnen, daß es in den Ungläubigen Glaube gebe oder daß man sagen könne, es gebe in ihnen etwas Glauben; *k* der Glaube läßt sich nämlich ihrer Ansicht nach nicht aufteilen.

l Zurqān berichtet von Ġailān, der Glaube bestehe im Lippenbekenntnis, und dies sei das Für-Richtig-Erklären (*taṣdīq*). Die Gotteserkenntnis dagegen

sei von Gott gewirkt und gehöre nicht im geringsten zum Glauben. *m* Er begründete dies damit, daß ‚glauben' im Sprachgebrauch ‚für richtig erklären' sei."

a – c, e – g und l – m bieten dieselbe Lehre nach drei verschiedenen Quellen. Zwei von ihnen sind genannt: Muḥammad b. Šabīb und Zurqān; bei der dritten (a – b) könnte es sich um Kaʿbī handeln. Auch d, h (beides nach Ibn Šabīb) und k entsprechen sich. – *a – b* und *l* (verkürzt) übernommen bei Baġdādī, *Farq* 194, 7 ff./206, 16 ff.; im Anschluß daran Anspielung auf *d*. Šahrastānī 108, 7 ff./274, 8 ff. stützt sich auf Aš'arī oder Baġdādī und formuliert z. T. um.

Ad *a*: „Das, was der Prophet gebracht hat und was von Gott gekommen ist" ist auffällig pleonastisch ausgedrückt; sonst heißt es immer nur: „das, was von Gott gekommen ist" (vgl. Text 6, a und 17, c; auch XIV 1, a). Die letztere Formel auch z. B. auf einem ägyptischen Grabstein aus dem Jahr 205/821 (vgl. RCEA I 110 nr. 140). Gemeint ist damit die Offenbarung, vor allem das Gesetz (s. u. zu Text 17, i; auch Text XXXI 21, a). Manchmal wird auch einfach *ǧā'a* ohne weiteren Zusatz gebraucht (vgl. Text X 5, a) – Zu *mustaḫraǧ*^{an} „für sich genommen" s. o. Text 6, f; eine andere Bedeutung unten in Text 17, i.

Ad *l*: *Taṣdīq* läßt sich hier kaum wie sonst mit „Für-Wahr-Halten" übersetzen; dies wäre ja ein Akt der inneren Zustimmung, kein Lippenbekenntnis. Daß in diesem Satz *taṣdīq* und *iqrār bil-lisān* gleichgesetzt werden, nicht etwa nur *taṣdīq* und *īmān* wie in *m*, dürfte aus dem *wa-huwa* zwischen *al-iqrār bil-lisān* und *at-taṣdīq* hervorgehen; wenn beides Prädikat zu *īmān* wäre, hätte *wa-* gereicht. In *l* formuliert Zurqān im Vergleich zu Ibn Šabīb (*e*) oder Baġdādī (vgl. den folgenden Text) etwas scharf. Mit Bezug auf Faḍl ar-Raqāšī auch gesagt in Text XXXIII 39, a – e. – Zu *m* vgl. Text XX 29, a und XXXII 49, a.

16: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 32, 11 ff.:

„*a* Der Qadarit Ġailān behauptete, die Erkenntnis des Menschen, daß er geschaffen (*maṣnūʿ*) und daß sein Schöpfer nicht er sei, sei vorgegeben. *b* Danach seien ihm die Erkenntnisse bezüglich der (göttlichen) Gerechtigkeit, des Einheitsbekenntnisses, Versprechen und Drohung und der Gesetzesbestimmungen (*šarʿīyāt*) auferlegt."

Hier ist in *b* die gleiche Lehre mit muʿtazilitischen Kategorien formuliert. Vgl. dazu Bd. II 171 f.

17: Aš'arī, *Maq.* 134, 1 ff.:

„... *a* Die Anhänger des Abū Šamir und des Yūnus behaupten, Glaube bestehe, solange nicht eine autoritative Aussage (*ḫuǧǧa*) der Propheten ihn (d. h. seinen Inhalt) bestimme, darin, Gott zu erkennen, sich vor ihm zu demütigen, ihn mit dem Herzen zu lieben und (dazu mit dem Munde) zu bekennen, daß er einer (*wāḥid*) ist und nichts ihm gleichkommt. *b* Wenn (dagegen) die Autorität der Propheten ihn bestimmt, so bestehe Glaube darin, ⟨sich zu ihnen zu bekennen und⟩[78] ihnen Zustimmung zu schenken (*taṣdīq*). *c* Die Erkenntnis dessen, was von Gott gekommen ist, fällt (dabei) nicht unter den Glauben. *d* Keines dieser Elemente (*ḫiṣāl*) nennen sie Glauben oder auch (nur) Teil des Glaubens, solange nicht (alle) Elemente zusammenkommen; (erst) wenn diese (alle) zusammenkommen, nennen sie sie eben deswegen Glauben. *e* Sie verglichen dies damit, daß auch ein Reittier nicht (schon dann) gescheckt oder teilweise gescheckt genannt wird, wenn (bloß) Weiße an ihm ist, (sondern erst) wenn Schwärze und Weiße zusammenkommen. Wenn beides an einem Reittier zusammenkommt, so spricht man, wenn es sich um ein Pferd handelt, von Scheckigkeit, und wenn es sich um ein Kamel oder einen Hund handelt, von Gefleckteit. *f* Alle (diese) Elemente oder auch nur eines davon[79] zu unterlassen, betrachteten sie als Unglauben. *g* Sie betrachteten den Glauben nicht als teilbar noch als der Vermehrung oder Minderung zugänglich.

h Von Abū Šamir berichtet man die Lehre: Den schweren Sünder unter unseren Glaubensgenossen (*al-fāsiq al-millī*) bezeichne ich nicht als absoluten schweren Sünder, ohne (gleich) einzuschränken[80] und zu sagen: ‚schwerer Sünder in dem und dem Fall'. *i* Muḥammad b. Šabīb und ʿAbbād b. Sulaimān berichten von Abū Šamir die Lehre, daß Glaube darin bestehe, Gott zu erkennen und ihn sowie das, was von ihm gekommen ist, zu bekennen, die Gerechtigkeit zu erkennen – d. h. was er (Gott) über das liberum arbitrium (*al-qadar*) sagt, diejenigen Nachweise für die göttliche Gerechtigkeit, die (im Koran) explizitgemacht sind, oder die anderen, welche durch den Verstand herausgebracht werden –, den Anthropomorphismus abzulehnen und Gottes Einheit zu bekennen (*at-tauḥīd*). *k* All dies ist Glaube, und darum zu wissen ist Glaube. *l* Wer daran zweifelt, ist ein Ungläubiger, und wer an dem Zweifelnden zweifelt (d. h. daran, daß dieser ein Ungläubiger ist), ist (gleichfalls) auf immer ein Ungläubiger. *m* Die Erkenntnis ist (allerdings), so sagen sie, so lange nicht Glaube, als sie nicht das Bekenntnis mitumfaßt; wenn beide zusammen auftreten, sind sie Glaube[81]."

Der Passus ist nicht einheitlich. *h* gehört zu einem andern Problemkomplex (s. u. Text 18). *a – g* und *i – m* stammen aus verschiedenen Quellen. In letzterem Fall sind diese genannt: das Werk des Muḥammad b. Šabīb und ein Buch des ʿAbbād b. Sulaimān. Für den ersten Passus könnte man an Zurqān (s. o. 15, l) oder Kaʿbī denken. Dabei scheinen *c* und *i* in einem gewissen Gegensatz zueinander zu stehen: „das, was von Gott gekommen ist", d. h. das geoffenbarte Gesetz, fällt einmal unter den Glauben (*i*), das andere Mal nicht (*c*). Jedoch ist zu beachten, daß in *c* in diesem Zusammenhang von der Erkenntnis (*maʿrifa*) die Rede ist, in *i* dagegen vom Bekenntnis (*iqrār*); die Erkenntnis ist erst zusammen mit dem Bekenntnis Glaube (*m*). Auch

[78] So von Ritter nach der Parallele in Šahrastānī ergänzt.
[79] Wörtlich: „oder jedes von ihnen".
[80] Gemeint ist: „vielmehr schränke ich sofort ein".
[81] Ich lese mit der Hs. ḥ *iḏā waqaʿā ǧamīʿan kānā* statt *iḏā waqaʿā kānā ǧamīʿan*.

wenn diese Diskrepanz ausgeräumt ist, bleibt allerdings, daß in *i* der Inhalt des Glaubens anders beschrieben wird als in *a*; vor allem findet sich hier nicht die Differenzierung zwischen dem Glauben vor dem Auftreten der Propheten und dem nachher.

a – d übernommen bei Šahrastānī 107, ult. ff./273, 8 ff.; *a – e* bei Samʿānī, *Ansāb* VII 384, 3 ff. Von Šahrastānī hängen ab Ibn al-Aṯīr, *Lubāb*; Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* und Āmidī, *Abkār al-afkār* (vgl. im einzelnen Daiber in: ZDMG 123/1973/414), dagegen vermutlich nicht ʿAbdalwāḥid al-Kirmānī in seiner *Maqāla* (ed. Dedering in: MO 25/1931/39, 8 f.), wie Daiber annimmt, da dieser vor 525/1131 schrieb, während Šahrastānī erst 548/1153 stirbt. Direkt nach Aš'arī wohl auch ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī, *Ġunya* I 91, 6 ff. Hier wird die Lehre überall nur auf Abū Šamir bezogen. Gegen diese Zuschreibung wendet sich Baġdādī in seinem *K. al-Milal* (140, 2 f.) mit dem Bemerken, daß Abū Šamir im Gegensatz zu dem in *a* neben ihm genannten Yūnus Qadarit gewesen sei. Das erklärt sich wohl daraus, daß ihm die Diskrepanz zwischen *a – g* und *i – m* aufgefallen war. Daß Abū Šamir Qadarit war, geht aus *i* deutlich hervor, während *a* diesen Punkt übergeht. Die Quelle von *a* tat dies vermutlich nur, um Abū Šamir und Yūnus besser zusammenfassen zu können. Baġdādī jedoch schließt daraus, daß Abū Šamir in *a* zu Unrecht genannt wird und schreibt die Lehre darum allein Yūnus zu (*Milal* 139, 15 ff.). In seinem *Farq baina l-firaq* teilt er von vornherein die Murǧi'a unter diesem Gesichtspunkt auf und kommt so dazu, Abū Šamir mit Ġailān und Muḥammad b. Šabīb zusammenzustellen (190, 5 ff./202, 4 ff.); *a – d* läuft dann wieder allein unter dem Namen des Yūnus (191, 3 ff./202, ult. ff.). Dabei stellt sich heraus, daß die Lücke in *b*, die Ritter nach Šahrastānī ergänzt hat, sich auch schon in dem Text fand, der Baġdādī vorgelegen hat. *c* weicht ab: die Erkenntnis „dessen, was von Gott gekommen ist", gehört summarisch mit zum Glauben, dagegen nicht im Detail. Das ist vermutlich eine Sekundärinterpretation Baġdādīs. Für Abū Šamir bleibt bei ihm dann *i – m* übrig; vgl. *Farq* 193, 8 ff. (wo der Name zu *Ibn Mubaššir* verdruckt ist)/206, 1 ff. und *Milal* 140, 3 ff. „Das, was von Gott gekommen ist" in *i* ist dabei in *Farq* erläutert mit „das, worin die (gesamte) Gemeinde sich einig ist, wie Gebet, Armensteuer, Fasten, Pilgerfahrt, Verbot von Aas, Blut, Schweinefleisch und Inzest usw.". Im folgenden ist dann in 193, 11 f./206, 3 f. *min ʿadl al-īmān* in *min ʿadl Allāh* und *arāda bil-ʿaql* in *arāda bil-ʿadl* zu verbessern.

h anonym auch *Maq.* 141, 12 f.; es ist aufgenommen in *Farq* 193, – 4 ff./206, 8 f. – *i – l* verkürzt auch *Maq.* 477, 8 ff.; zu *i* vgl. Text 15, g. *i* wird sinngemäß auf den Unglauben angewandt in *Maq.* 143, 6 f.; *i* und *l* ebenso in *Maq.* 152, 1 f. Ibn Šabīb wird als Quelle für diesen Passus genannt auch bei Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 61, 3 ff.

Man muß sich fragen, ob die Fehlleistung *Ibn Mubaššir* statt *Abū Šamir*, die *Farq* ¹193, 8 sich findet, nicht auch Šahrastānī an einer Stelle unterlaufen ist. Er spricht 41, ult./86, 12 von Ibn Mubaššir in einem Abschnitt, der Muḥammad b. Šabīb, Abū Šamir und Muwais b. ʿImrān gewidmet ist. Jedoch paßt die dort referierte Lehre nicht gut zu Abū Šamir; sie wird im übrigen auch bei Baġdādī dem Ǧaʿfar b. Mubaššir zugeschrieben (s. u. Text XXVII 11, d – e). Šahrastānī hat wohl nur ungeschickt gegliedert; er hatte Ibn Mubaššir im vorhergehenden Abschnitt genannt (41, 14/86, 5).

18: Aš'arī, *Maq.* 149, 12 ff.:

„... Die Anhänger des Abū Šamir und des Muḥammad b. Šabīb behaupten, Gott könne sie (d. h. die schweren Sünder unter den Muslimen) ins höllische Feuer werfen, und er könne, wenn er sie hineinwerfe, sie entweder auf ewig darin bleiben lassen oder nicht".

19: Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 357, apu. ff.:

„*a* Deswegen aß Abū Šamir keine Bohnen. *b* Er hatte das von seinem Lehrer Maʿmar Abū l-Aš'aṯ übernommen. *c* Ebenso verfuhren eine Zeitlang ʿAbdallāh b. Maslama b. Muḥārib, al-Wakīʿī, Muʿammar und Abū l-Ḥasan al-Madāʾinī.

d Er pflegte zu sagen: Wären Bohnen nicht faulig und von verdorbener Natur, ein Schadstoff[82], der das Blut verdickt und vergröbert, Melancholie (*saudā'*) und alle Art von Heimsuchung schickt, so würden sie nicht Fliegen hervorbringen; denn Fliegen sind das Schmutzigste, was da kreucht und fleucht. *e* Er pflegte zu sagen: Alles, was mit dem Kopf nach unten wächst, ist schlecht für die Intelligenz, z. B. Bohnen und Auberginen.

f Er behauptete, jemand sei vor seinen Gläubigern geflohen und in eine Bohnenpflanzung eingedrungen und habe sich dort vor ihnen versteckt. Einer von ihnen wollte ihn von dort herausholen und (selber) darin eindringen, um ihn zu suchen. Da sagte der Weiseste und Erfahrenste von ihnen: Dem geht es an (diesem) Ort schon schlecht genug[83].

g Er pflegt zu sagen: Ich hörte, wie Leute mit Erfahrung bei Gott schworen: Niemand hält sich 40 Tage in einem Bohnenfeld auf und kommt wieder heraus, ohne daß dies ihm eine chronische Krankheit eingebracht hätte. *h* Er behauptete, die Ölhersteller und Sesamzüchter ließen sich nur deswegen daran hindern, die Sesampflanzen in Verbindung mit Bohnenblüten wachsen zu lassen, weil sie wüßten, daß (Bohnen) eine verdorbene Natur haben und keine Gewähr bieten (gegen eine Schädigung) von Gehirn, Nase und Gehörgang (*simāḫ*). Sie behaupten, daß die Wirkung der (Bohnen, *ʿamaluhū*) darin bestehe, die Verstandeskraft anzugreifen.

i Er behauptete, alles, was schlecht sei für die Nerven, sei auch schlecht für die Intelligenz. Zwiebeln schädigten nur deswegen die Intelligenz, weil sie schlecht seien für die Nerven; die Malakkabohne (*balāḏur*) dagegen wirke heilsam auf den Verstand und stärke das Gedächtnis (*yūriṭu l-ḥifẓ*), weil sie auch heilsam sei für die Nerven. *k* Er pflegte zu sagen: Ob ich nun Fliegen esse oder etwas, das nichts anderes als Fliegen hervorbringt, ist gleich. *l* (Bohnen) bringen (aber) ⟨nichts anderes⟩ hervor. *m* Wenn etwas

[82] Wörtlich: „etwas Schlechtes".
[83] Etwas frei für: *kafākum lahū bi-mauḍiʿihī šarran.*

ein anderes zeugt, so nur, weil es ihm am angemessensten ist und seiner Natur am nächsten steht ...“

Zu *a*: „Deswegen“ bezieht sich auf den vorhergehenden Passus 355, 4 ff. – Zu den in *b–c* genannten Namen vgl. Bd. II 38 f. – In *c* habe ich *kaḏālika kāna* mit „ebenso verfahren ...“ wiedergegeben, weil ich dies auf das *kāna lā ya'kulu* in *a* beziehe. Man könnte auch daran denken, daß damit das *kāna aḥaḍa* in *b* aufgenommen wird; dann wäre gesagt, daß wie Abū Šamir auch die anderen diese Praxis von Abū l-Aš'aṯ übernahmen. Jedoch scheint mir dann „eine Zeitlang“ nicht so gut zu passen. Sinngemäß ist zwischen beiden Interpretationen kaum ein Unterschied. – Die Ergänzung des Herausgebers in *l* scheint mir nicht ganz sicher. – Allgemein dazu vgl. Bd. II 38 und 176 f.

20: Aš'arī, *Maq.* 255, 13 ff.:

„*a* Abū Šamir ... lehrt: Wenn jemand das Saatfeld (bzw. die Pflanzung, *zar'*) eines andern betritt, so ist ihm (alles) verboten: darin stehenzubleiben ebenso wie vorwärts oder rückwärts zu gehen. *b* Wenn er nun Buße tut und (sein Verhalten) bereut, so ist ihm doch nichts anderes möglich als Gott zuwiderzuhandeln (d. h. zu sündigen) und unter diesem (Prädikat) bekannt zu sein“.

Vgl. dazu Text VII 6. Zur Interpretation s. Bd. II 179.

21: *Maq.* 450, 11 ff.:

„Abū Šamir lehrt: *a* (Wenn jemand auf illegal erworbenem Gelände sein Gebet verrichtet,) so muß er das Gebet wiederholen. *b* Denn er verrichtet es nur dann (ordnungsgemäß), wenn es ein Gehorsamswerk gegenüber Gott ist; *c* sich auf (solchem) Gelände zu befinden, dort in Ruhe zu sein (*i'timād*) oder sich zu bewegen, zu stehen oder zu sitzen, ist jedoch eine Sünde, und sein Gebet kann eine Sünde nicht kompensieren.“

Vgl. dazu Text XXII 259, c; dort ist der Gegenpart an-Naẓẓām. Auf diesen verweist auch der Begriff *i'timād* in Satz c (vgl. dazu Bd. III 324 ff.). Wenn wir hier mit „in Ruhe sein“ übersetzen, so ist vorausgesetzt, daß Abū Šamir das Wort im gleichen Sinne benutzte wie Naẓẓām. Dafür spricht Text XXII 24 und im übrigen auch die Tatsache, daß die Vokabel hier offenkundig im Gegensatz zu *ḥaraka* „Bewegung“ steht.

22: *Maq.* 133, 9 ff.:

„*a* Die dritte Gruppe von ihnen behauptet, Glaube bestehe darin, Gott zu erkennen, sich vor ihm zu demütigen – d. h. sich nicht vor ihm zu überheben – und ihn zu lieben. *b* Derjenige, in dem diese Elemente zusammenkommen, sei gläubig. *c* Sie behaupteten, Satan habe zwar Gott erkannt, sei aber

dadurch zum Ungläubigen geworden, daß er sich vor Gott überheblich zeigte. *d* Das ist die Lehre mancher Anhänger des Yūnus aš-Šamirī. *e* Sie behaupteten, daß der Mensch zwar erst durch alle von ihnen erwähnten Charakteristika (*ḫilāl*) zum Gläubigen werde, aber dennoch schon durch das Unterlassen eines einzigen von ihnen ungläubig sei. *f* Yūnus (selber) lehrte das nicht.“

Im Widerspruch zu *f* hat Šahrastānī dies als die Lehre von Yūnus selber aufgefaßt (104, 7 ff./260, 1 ff.). Er übernimmt zuerst wörtlich, bringt dann jedoch einige Ergänzungen; ob er von einem Zwischenträger abhängt, wissen wir nicht. Auf ihn gehen zurück Sam'ānī, *Ansāb* XIII 513, 2 ff.; Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira*; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*; Āmidī, *Abkār* > Īǧī, *Mawāqif* (vgl. Gimaret, *Livre des Religions* 421, Anm. 19 und Daiber in: ZDMG 123/1973/414).

23: *Maq.* 135, 5 ff.:

„... die Anhänger des Abū Ṯaubān behaupten, Glaube sei das Bekenntnis zu Gott und seinen Propheten. Was man aufgrund rationaler Einsicht tun muß oder nicht zu tun braucht, gehört nicht zum Glauben“.

Aufgenommen bei Baġdādī, *Farq* 192, 11 ff./204, 7 ff., dort jedoch sehr mißverständlich formuliert (mit *wa-bi-kulli mā yaǧibu* beginnt ein neuer Satz; es gehört nicht zu dem vorhergehenden *ma'rifa*, sondern zu *ma'rifa* in der folgenden Zeile). Spätere Autoren, die von Baġdādī ausgehen, haben sich durch diese Formulierung täuschen lassen und die Lehre damit vollends entstellt, so Isfarā'īnī (*Tabṣīr* 92, 4 f./98, ult. ff.) und Šahrastānī (*Milal* 105, –4 ff./266, 3 ff.), von dem wiederum Sam'ānī abhängt (*Ansāb* III 151, 3 ff.). Wenn Gimaret versucht, den Text bei Šahrastānī gegen nahezu alle Handschriften zu verbessern und die Formulierung bei Aš'arī als „vielleicht verderbt“ zu entwerten, so zäumt er m. E. das Pferd am Schwanze auf (*Livre des Religions* 425). Zu Abū Ṯaubān vgl. Bd. II 735 ff.

24: *Maq.* 139, 11 ff.:

„... *a* Die Anhänger des Abū Mu'āḏ at-Tūmanī behaupten, Glaube sei das, was vor dem Unglauben schützt; *b* es handle sich um eine (zusammenfassende) Bezeichnung für gewisse Elemente, durch deren Unterlassung – und sei es nur eines von ihnen – man zum Ungläubigen werde. *c* Diese Elemente, bei deren Unterlassung, und sei es nur eines von ihnen, man ungläubig sei, machten den Glauben aus; ein einzelnes Element könne nicht Glaube oder Teil des Glaubens genannt werden. *d* Jedes Gehorsamswerk dagegen, bei dem die Muslime nicht zu dem Konsens gekommen sind, daß derjenige, der es unterläßt, ein Ungläubiger ist, sei (bloß) eine Glaubensvorschrift (*šarī'a min šarā'i' al-īmān*), bei der jemand, der sie unterläßt – vorausgesetzt sie ist obligatorisch (*farīḍa*) –, des Frevels (*fisq*) bezeichnet wird derart, daß man

sagt, er habe gefrevelt, ohne daß er nach dem Frevel benannt würde und man von ihm als einem Frevler (*fāsiq*) spräche. *e* Todsünden ließen niemanden des Glaubens verlustig gehen; sie seien ja nicht Unglauben. *f* Wer Gebote wie das Gebet, das Fasten oder die Pilgerfahrt in (bewußter) Leugnung, Ablehnung und Verachtung unterlasse, glaube allerdings nicht an Gott; (aber) er sei nur durch (seine) Verachtung, Ablehnung und Leugnung in Unglauben gefallen. *g* Wenn jemand sie unterlasse, ohne diese Unterlassung für erlaubt zu halten, (einfach) weil er meint, zuviel zu tun zu haben, und sie verschiebt mit dem Bemerken: ‚Gleich will ich beten' oder ‚Wenn ich mit meiner Freizeitbeschäftigung (*lahw*) oder meiner Arbeit fertig bin', so sei er kein Ungläubiger; er hatte ja die Absicht, eines Tages oder zu irgendeiner Zeit zu beten. Allerdings sagen wir, daß er gefrevelt habe (*nufassiquhū*). *h* Abū Muʿāḏ behauptete, daß jemand, der einen Propheten töte oder ihm ins Gesicht schlage, ungläubig sei, und zwar nicht wegen der Ohrfeige oder des Mordes, sondern wegen der Verachtung, weil er ihm feindlich gegenübertrete und ihn hasse. *i* Er behauptete, daß ein Todsünder, von dem man sage, daß er gefrevelt habe (*al-mauṣūf bil-fisq*), weder ein Feind noch ein Freund Gottes sei."

a – d, f und h verkürzt übernommen bei Baġdādī, *Farq* 192, 2 ff./203, apu. ff. > Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 91, 5 ff./98, 12 ff.; unter erneutem Rückgriff auf Ašʿarī wohl Šahrastānī 107, 1 ff./270, 1 ff. > Samʿānī, *Ansāb* III 111, 7 ff. Spiegelbildlich mit Bezug auf den Unglauben gesagt *Maq.* 142, 1 ff. Zu Abū Muʿāḏ at-Tūmanī vgl. Bd. II 735 ff.

25: *Maq.* 151, 8 ff.:

„Manche (Murǧiʾiten) lehren, daß die Einheitsbekenner (*muwaḥḥidūn*) gestraft werden können. Gott wägt ihre guten und bösen Taten gegeneinander ab. Wenn dann die guten überwiegen, läßt er sie ins Paradies eingehen; überwiegen dagegen die bösen, so steht es ihm frei, sie zu strafen oder Gnade vor Recht ergehen zu lassen. Wenn weder die einen noch die anderen überwiegen, so schenkt er ihnen das Paradies. Das ist die Lehre des Abū Muʿāḏ".

26: *Maq.* 366, 8 ff.:

„Abū Muʿāḏ at-Tūmanī lehrte: *a* Schöpfung ist ein Geschehen (*ḥadaṯ*), nicht etwas zum Geschehen Gebrachtes (*muḥdaṯ*) oder Geschaffenes. *b* Das von Gott ausgehende Wollen ist (einerseits) Existenzsetzung (*īǧād*) und damit Schöpfung und (andererseits) Gebot. – *c* Er behauptete, (auch) der Koran sei ein Geschehen, nicht etwas Geschaffenes oder zum Geschehen Gebrachtes."

27: *Maq.* 541, 13 f.:

„Zuhair al-Aṯarī und Abū Muʿāḏ at-Tūmanī lehrten: ‚Geschaffen' heißt, daß (etwas) geschieht (*waqaʿa*) dadurch, daß ein Willensakt von Gott ausgeht, und Er dazu sagt ‚Sei!'."

28: *Maq.* 583, 11 ff.:

„Abū Muʿāḏ at-Tūmanī lehrte: *a* Der Koran ist die Rede Gottes, ein Geschehen, aber nicht zum Geschehen gebracht, ein Akt (*fiʿl*), aber nicht bewirkt (*mafʿūl*). *b* (Allerdings) verstand er sich nicht zu der (parallelen) Behauptung, (der Koran) sei (auch) Schöpfung; (vielmehr) sagte er, er sei weder Schöpfung noch geschaffen. *c* Er subsistiere in Gott; *d* Gott könne ja unmöglich mit einer Rede reden, die in etwas anderem subsistiere, so wie er unmöglich sich durch eine Bewegung bewegen könne, die in etwas anderem subsistiere. *e* Dasselbe lehrte er mit Bezug auf Gottes Wollen, sein Lieben und sein Hassen; das alles subsistiert in Gott. *f* Er lehrte: Ein Teil des Korans ist Gebot, nämlich wenn Gott den Glauben will; denn ‚Gott will den Glauben' heißt ‚Er befiehlt ihn'.

a, c und e auch *Maq.* 300, 1 ff. Vgl. die Übersetzung bei Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 296.

29: *Maq.* 593, 10 ff.:

„Abū Muʿāḏ at-Tūmanī lehrte: *a* Die Rede Gottes ist weder Akzidenz noch Körper; *b* sie subsistiert in Gott. *c* Bei der Rede Gottes ist es ebenso wie bei seinem Wollen, seinem Lieben und seinem Hassen unmöglich, daß sie in etwas anderem als Ihm (selber) subsistieren".

a auch *Maq.* 587, 2. Übs. Wolfson, ib.

30: *Maq.* 299, 4 ff.:

„Was die Anhänger des Zuhair al-Aṯarī angeht, so lehrte Zuhair, *a* daß Gott überall sei, aber dennoch auf seinem Throne sitze. *b* Man sehe ihn (im Jenseits) mit den Augen, ohne daß sich dies näher qualifizieren lasse (*bilā kaifⁿ*). *c* Er sei wesenhaft überall vorhanden. *d* Er sei weder ein Körper noch begrenzt noch könne er (einer Sache) innewohnen oder (sie) berühren. *e* Er behauptete, (Gott) komme am Tage der Auferstehung, wie er (in der Schrift) gesagt habe: ‚und dein Herr kommt (um Gericht zu halten; Sure 89/22)', ohne daß sich dies näher qualifizieren ließe.

f Er behauptete, der Koran sei die Rede Gottes, zum Geschehen gebracht (*muḥdaṯ*), aber nicht geschaffen. *g* Der Koran befinde sich an vielen Orten zur gleichen Zeit. – *h* Wollen und Lieben Gottes subsistierten in Gott.

i Er vertrat die (Meinung, daß Gott eine) Ausnahme (machen könne), ähnlich wie jene Murǧi'iten, deren Lehre wir (im Kapitel) über die (göttliche) Drohung berichtet haben. *k* Bezüglich der Schicksalsbestimmung (*qadar*) vertritt er die Lehre der Mu'tazila. *l* (Allerdings) behauptet er wie die übrigen Murǧi'iten, daß die Frevler unter unseren Glaubensgenossen (*al-fussāq min ahl al-qibla*) Gläubige seien aufgrund des Glaubens, den sie besitzen, Frevler dagegen aufgrund der schweren Sünden, die sie begangen haben. *m* Ihr Schicksal liege in Gottes Hand; er bestrafe sie, wenn er wolle, könne ihnen aber ebensogut verzeihen".

Zu Zuhair al-Aṯarī vgl. Bd. II 738 ff. – f–g auch *Maq.* 583, 6 f. und 593, 8 f. (dort mit einem Zusatz im Sinne von 29, a). – Zu *i* vgl. *Maq.* 144, 9 ff. Gemeint ist, daß, obgleich Gott manchen schweren Sündern im Koran ewige Höllenstrafe angekündigt hat, er andererseits doch sagt, daß er außer *širk* alles verzeihen könne (vgl. Sure 4/48 und 116); er macht also „Ausnahmen". Zum Problem s. u. Text 36 und Bd. III 193 f. – Zu b, f und k–l vgl. auch Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 251, 18 ff.

31: *Maq.* 215, 5 ff.:

„Zuhair al-Aṯarī lehrte: *a* Gottes Wesen (*ḏāt Allāh*) ist überall, während er doch auf seinem Throne sitzt *b* und wir ihn im Jenseits auf seinem Throne sehen werden, ohne daß sich dies näher qualifizieren ließe. *c* Er lehrte, daß Gott am Tage der Auferstehung zu einem Ort kommen wird, der (auch vorher) nicht leer von ihm war, *d* und daß er zum untersten Himmel herabsteigt, ohne daß dieser (vorher) leer von ihm gewesen wäre".

Zu *a–c* vgl. 30, a–c und e. Zum Problem der Übersetzung von *ḏāt* mit „Wesen" s. u. Text IV 13, e und XXI 68, Kommentar.

32: *Maq.* 443, 14:

„Manche lehren, (die Welt) sei (nur) die Luft und die Atmosphäre. Das ist die Lehre des Zuhair al-Aṯarī."

33: *Maq.* 366, 6 f.:

„Zuhair al-Aṯarī lehrte: *a* ‚Schöpfung' ist nicht das Geschaffene. *b* (Vielmehr) ist sie ein Willensakt und ein Wort (nämlich ‚Sei'). *c* Sie ist zum Geschehen gebracht, aber nicht geschaffen."

c) Muwais b. ʿImrān.

34: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 45, 10 ff.:

„*a* Es sagen die *ahl as-sunna* und al-Ḥusain an-Naǧǧār mit seinen Anhängern, Bišr b. Ġiyāṯ al-Marīsī, Abū Bakr ʿAbdarraḥmān b. Kaisān al-Aṣamm al-Baṣrī, Ġailān b. Marwān ad-Dimašqī der Qadarit, Muḥammad b. Šabīb und Muwais[84] b. ʿImrān, Abū l-ʿAbbās an-Nāši', al-Aš'arī mitsamt seinen Anhängern sowie Muḥammad b. Karrām mitsamt seinen Anhängern, daß die Ungläubigen das ewige Feuer haben werden, die Gläubigen aber alle das Paradies, mögen sie auch im Zustand der schweren Sünde und verstockt gestorben sein. *b* Bei letzteren handelt es sich um zwei Gruppen: die einen kommen ins Höllenfeuer, verlassen es aber dann wieder – das Höllenfeuer nämlich – und gehen ins Paradies ein; die anderen kommen erst gar nicht ins Höllenfeuer. *c* Allerdings (verhält es sich im einzelnen so, daß) alle, die wir erwähnten, die Meinung vertreten, es stehe Gott frei, von den schweren Sündern unter den Gläubigen wen immer er wolle mit dem höllischen Feuer zu strafen und dann ins Paradies eingehen zu lassen oder aber ihnen zu verzeihen und sie (gleich) ins Paradies eingehen zu lassen, ohne sie zu strafen. *d* Dann trennten sie sich, und eine Gruppe von ihnen, nämlich Muḥammad b. Šabīb und Muwais und Nāši', meinten, daß, wenn Gott einen schweren Sünder strafe, er alle strafen müsse, sie dann aber ins Paradies eingehen lassen werde; wenn er dagegen einem verzeihe, müsse er auch allen verzeihen ...".

35: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 22, 12 ff.:

„Die Fähigkeit, aufgrund deren sich eine Handlung ereignet, ist (schon) vor der Handlung im Menschen vorhanden. Das ist die Lehre der Mu'tazila und gewisser Strömungen (*ṭawā'if*) in der Murǧi'a, z. B. des Muḥammad b. Šabīb[85], des Muwais[86] b. ʿImrān, des Ṣāliḥ Qubba[87] und des Nāši'[88] ...".

36: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XVII 36, 11 ff.:

„Manche halten es für möglich, daß (Gott) sowohl bei den (objektiven) Aussagen (des Korans über vergangene oder im Augenblick der Offenbarung aktuelle Dinge) und bei ‚Versprechen und Drohung' (bezüglich des Jenseits) als auch bei Befehl und Verbot (d. h. bei juristischen Vorschriften, manchmal

[84] Der Druck hat *Yūnus*.
[85] Der Druck hat *Š. y. d.*
[86] Der Druck hat *Mu'nis*.
[87] Der Druck hat *Q. ya.*
[88] Der Druck hat *an-Nāsī*.

gewisse Leute) ausnehme oder einen Spezialfall meine, auch wenn darauf (im Koran) nicht (besonders) hingewiesen sei. Dies wird von Ṣāliḥ Qubba[89] und Mūsā b. ʿImrān berichtet."

37: *Muġnī* XVII 123, 15 ff.:

„... ähnlich dem, was man von Mūsā b. ʿImrān berichtet: Gott kann eine Verpflichtung auferlegen und dann den Inhalt dieser Verpflichtung an die freie Entscheidung des (Menschen, *bi-ḫtiyārihī*) binden, insofern er weiß, daß dessen freie Entscheidung immer richtig sein wird."

38: Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 521, 10 f.:

„... die Ansicht des Muwais b. ʿImrān, daß ein Kenner (des Gesetzes, *ʿālim*) eine Lehre aufstellen darf, ohne sie zu beweisen, insofern Gott weiß, daß er immer das Richtige lehren wird."

39: Murtaḍā, *Ḏarīʿa* 667, 1 ff.:

„Muwais brachte für seine These folgende Belege vor:
a) Sure 3/93: ‚Alle Speisen waren den Kindern Israels erlaubt, ausgenommen das, was Israel sich selber verboten hat'. Da hat also (Israel) das Verbot hinzugefügt.
b) die Überlieferung, daß, als der Prophet (jegliche) Nutzung von Pflanzen in Mekka verbot, ʿAbbās zu ihm sagte: ‚Aber doch wohl mit Ausnahme der Binsen (*iḏḫir*)?!' und (der Prophet) anwortete: ‚(Ja,) mit Ausnahme der Binsen'. Damit ist bewiesen, daß die Qualifikation (der Pflanzen als verboten bzw. erlaubt) seinem Gutdünken (*raʾy*) anheimgestellt war.
c) das Wort (des Propheten): ‚Ich habe euch (den *zakāt* für) Pferde und Sklaven erlassen'. Das verfügte er von sich aus, ohne eine Offenbarung (erhalten zu haben)."

Zu *a*: Muwais versteht in Sure 3/93 „Israel" als Beinamen Jakobs. Nur so stützt das Zitat seine These, daß ein Prophet ein von Gott erlassenes Gesetz modifizieren könne. Jedoch steht er damit im Einklang mit der üblichen Exegese (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* ³VII 11 ff.). Erst die vom AT her interpretierende abendländische Koranforschung deutet „Israel" als „Volk Israel". Gemeint ist wohl das Verbot, die „Spannader" zu essen (Gen. 32, 33; vgl. Paret, *Kommentar* 75).

Zu *b* vgl. *Conc.* I 41 b. *Iḏḫir* ist eine Binsenart (schoenanthus), die man zum Decken der Häuser benutzte und die auch den Schmieden als Brennmaterial

[89] Der Druck hat *Q. ta.*

unentbehrlich war. Burckhardt hat beobachtet, daß man sie beim Bauen dem Mörtel beimischte (Lane 956 f. und Dozy I 484 s. v.). In den Gräbern deckte man damit den Toten die Füße ab (vgl. Grütter in: Der Islam 32/1957/173 und 189, Anm. 75). Die Maġribiner sprachen hier von „mekkanischem Stroh" (*tibn Makka*). Eingehend dazu jetzt Crone, *Meccan Trade* 57 ff. und Dietrich, *Dioscurides triumphans* 100 f. nr. 14 sowie *Die Dioskurides-Erklärung des Ibn al-Baiṭār* 44.

Zu *c* vgl. *Conc.* II 287 a; dazu Ibn Rušd, *Bidāyat al-muǧtahid* I 251, –5 ff. – Dieselben Argumente zusammen mit anderen, aber ohne Bezug auf Muwais b. ʿImrān, auch bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 896, 9 ff. und 898, 2 ff. Zur Interpretation vgl. Bd. III 194 f.

Weitere Texte zur baṣrischen Murǧiʾa s. u. Kap. XXXI.

III Die gemäßigte Šīʿa

1: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 65, 2 ff.:

„*a* Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ, die Anhänger des ʿAbdallāh b. Idrīs aš-Šāfiʿī, ʿAbdallāh b. Numair, Abū Nuʿaim al-Faḍl b. Dukain und die Mehrzahl der Ḥadīṯgelehrten von Kūfa behaupteten, der vortrefflichste Mensch nach dem (Tode des) Propheten sei Abū Bakr, dann ʿUmar, dann ʿAlī und dann ʿUṯmān, wobei sie ʿAlī gegenüber ʿUṯmān voranstellten. *b* Das ist das ‚Schiisieren' (*tašaiyuʿ*) der kūfischen Traditionarier. *c* Sie treten dafür ein, daß ʿAlī (rechtmäßiger) Herrscher war (*yuṯbitūna imāmat ʿAlī*). *d* (Jedoch) wahren sie Loyalität zu Ṭalḥa, Zubair und ʿĀʾiša sowie zu Muʿāwiya b. Abī Sufyān und ʿAmr b. al-ʿĀṣ; sie sagen sich von keinem von ihnen und überhaupt von niemandem los, der Genosse des Propheten gewesen ist. *e* Sie verfahren (dabei) nach der Prophetentradition ‚Haltet mich in Ehren (*iḥfaẓūnī*) in meinen Genossen!' und ‚Die beste Generation meiner Gemeinde ist die, zu der ich gesandt wurde' und ‚Tut mir in meinen Genossen kein Leid an! Denn selbst wenn jemand von euch auf dem Pfade Gottes einen Haufen Geld (*ḏahab*) ausgäbe so groß wie der Uḥud-Berg, würde er nicht an die Leistung eines von ihnen herankommen'. *f* Sie sagten: Wir akzeptieren das Vermächtnis (, das) der Prophet bezüglich der Genossen (hinterlassen hat,) und überlassen das Wissen um den Streit (*iḫtilāf*) und den Krieg, der zwischen ihnen ausbrach, Gott."

a kurz auch *Maq.* 458, 10 f., aber ohne Namen. Statt *ʿAbdallāh b. Numair* steht in der Handschrift *ʿAbdallāh b. Nuʿaim*; jedoch ist ein Traditionarier dieses Namens, der auch hinreichend bekannt gewesen wäre, nicht nachzuweisen. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Überlieferungsfehler, der durch die *kunya* des folgenden Namens entstanden ist. Falsch ist wohl auch der vorhergehende Name: ʿAbdallāh b. Idrīs aš-Šāfiʿī. Man könnte an den bekannten Rechtsgelehrten denken; dann müßte man ändern in <Abū> ʿAbdallāh <Muḥammad> b. Idrīs aš-Šāfiʿī. Jedoch stammte dieser nicht aus Kūfa. Kūfier und berühmter Traditionarier wie die übrigen Genannten war dagegen ʿAbdallāh b. Idrīs al-Audī; er ist hier wohl gemeint (s. o. Bd. I 238). Die Verwechslung mag dadurch zustandegekommen sein, daß Šāfiʿī den Namen Abū ʿAbdallāh Muḥammad trug, Audī dagegen Abū Muḥammad ʿAbdallāh hieß. Sie mag schon auf den Autor des Werkes selber zurückgehen. – Zu den Ḥadīṯen in *e* vgl. *Conc.* III 256 a; II 96 b und II 193 a. *f* ähnlich auch Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 15, 3 ff. > Qummī, *Maq.* 14 § 47.

a) Die Butrīya.

2: Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 8, ult. ff.:

„*a* ... Die Butrīya, Anhänger des Ḥasan b. Ṣāliḥ b. Ḥaiy und derer, die seine Meinung vertreten, lehrten, daß ʿAlī der vortrefflichste Mensch nach dem Propheten gewesen sei und (eigentlich) die Herrschaft am ehesten verdient hätte. *b* (Jedoch) sei die Huldigung an Abū Bakr kein Fehltritt (*ḫaṭaʾ*) gewesen. *c* Bei ʿUṯmān enthielten sie sich des Urteils; *d* (dagegen) bestätigten sie die Partei ʿAlīs (in ihrem Recht, als er Kalif war,) und bescheinigten seinen Gegnern (in der Kamelschlacht und bei Ṣiffīn) die Höllenstrafe. *e* Sie brachten als Grund vor, daß ʿAlī ihnen (d. h. Abū Bakr und ʿUmar) dies (nämlich das Kalifat) überlassen habe; damit habe er sich verhalten wie jemand, der zwar einem andern gegenüber ein Anrecht habe, dies jedoch zu dessen Gunsten aufgebe".

Übernommen bei Qummī, *Maq.* 7 § 25. Der Passus ist im Vergleich mit der Lehre des Sulaimān b. Ǧarīr konzipiert (s. u. Text 7, c und 8, f); daraus erklärt sich die negative Formulierung in *b*. Die eigentliche Argumentation der Butrīya steht in *e*. Auf sie bezieht sich vermutlich auch Text 11, a – c, allerdings mit abweichendem Wortlaut, der auf Sulaimān b. Ǧarīr zurückgeht. Die Quelle, auf die Naubaḫtī zurückgreift, liegt (über Kaʿbī?) auch allen anderen Berichten zugrunde: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 43, 14 ff.; Aš'arī, *Maq.* 68, 14 ff.; später desgleichen Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 155, 9 ff. Die Abweichungen sind im allgemeinen redaktioneller Art; nur mit Bezug auf ʿUṯmān (*c*) finden sich jeweils buchenswerte Ergänzungen, nämlich:

Aš'arī, *Maq.* 69, 1 f.:

„*f* Sie enthalten sich des Urteils bezüglich ʿUṯmāns und seiner Mörder; sie gehen nicht so weit, ihn einen Ungläubigen zu nennen".

Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 43, ult. ff.:

„*g* Sie erklären sich mit ʿUṯmān für die ersten sechs Jahre seines Kalifats loyal, d. h. die Jahre, in denen er nicht kritisiert wurde; für die spätere Zeit sagen sie sich von ihm los".

g ist nach *Maq.* 69, 3 f. und Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 468, 3 f. speziell die Lehre des Ḥasan b. Ṣāliḥ. Diese begegnet sinngemäß, aber allgemein auf die Zaidīya bezogen bei Aš'arī noch einmal (*Maq.* 454, 14 f.). Dort verbindet sie sich dann im folgenden mit einer Aussage, die aus *f* entwickelt ist. Ihr Wortlaut (455, 1 f.) ist zwar etwas irreführend; jedoch braucht man nicht in den Text einzugreifen. Denn voraus geht eine Stellungnahme zu Abū Bakr und ʿUmar (454, ult. f.); ʿUṯmān wird dann, da Gegenstand des gesamten Kapitels (454, 5 ff.), nicht noch einmal namentlich genannt. Das Suffix in *innahū* ist *ḍamīr aš-šaʾn*; Subjekt des Satzes ist *wāqifūna*. Damit erübrigen sich das vom Herausgeber gesetzte Fragezeichen ebenso wie die Bedenken von Strothmann in: Der Islam 19/1931/214 f. – *f* wird auch aufgenommen bei Baġdādī, *Farq* 24, 4 f./33, 7 f.; Šahrastānī, der hier anknüpft, ergänzt dies folgendermaßen:

Milal 120, –5 ff./319, 8 ff.:

„*h* ... Sie enthalten sich des Urteils darüber, ob ʿUṯmān gläubig oder ungläubig gewesen sei. Sie sagen: Wenn wir die Berichte hören, die es über ihn gibt, oder daß er zu jenen Zehn gehörte, denen das Paradies verheißen worden ist, so meinen wir urteilen zu müssen, daß er ein rechter Muslim und Gläubiger war und zu den Paradiesesanwärtern gehörte. Wenn wir dagegen sehen, was er angestellt hat, wie er ohne Rücksicht auf die Konsequenzen die Umaiyaden und die Marwāniden förderte und eigenmächtige Entscheidungen traf, die nicht zum Verhalten eines Prophetengenossen passen, dann meinen wir urteilen zu müssen, daß er ein Ungläubiger war. Darum sind wir, was ihn angeht, ratlos und enthalten uns des Urteils und überantworten ihn dem höchsten Richter ...“

Diese Argumentation ist nirgendwo sonst für die Butrīya überliefert (so auch Gimaret, *Livre des Religions* 473, Anm. 95). Sie ist vielleicht von Sulaimān b. Ǧarīr her assoziiert (s. u. Text 9). – Naubaḫtī äußert sich, vermutlich nach anderer Quelle, zu dem Thema noch einmal:

3: *Firaq aš-Šīʿa* 50, 14 ff.:

„*a* Eine Gruppe von ihnen heißt Butrīya. Sie sind die Anhänger des Kaṯīr an-Nauwāʾ, des Ḥasan b. Ṣāliḥ b. Ḥaiy, des Sālim b. Abī Ḥafṣa, des Ḥakam b. ʿUtaiba, des Salama b. Kuhail und des Abū l-Miqdām Ṯābit al-Ḥaddād. Sie forderten Gefolgschaft (*wilāya*) für ʿAlī, vermengten dies dann aber mit der Gefolgschaft für Abū Bakr und ʿUmar ... *b* Sie geben nämlich ʿAlī den Vorrang, bekräftigen aber (dennoch) den Herrschaft(sanspruch) des Abū Bakr. *c* Sie schmälern ʿUṯmān sowie Ṭalḥa und Zubair. *d* Sie sind dafür, mit jedem Nachkommen ʿAlīs den Aufstand zu machen; in dieser Beziehung vertreten sie das *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar* (d. h. so verstehen sie das koranische Gebot, zu ‚gebieten, was recht, und zu verbieten, was verwerflich ist‘). *e* Jedem Nachkommen ʿAlīs, der einen Aufstand macht, sprechen sie bei seinem Aufstand das Imamat zu; jedoch verbinden sie das Imamat nicht mit einem bestimmten Mann, bis er den Aufstand macht. *f* Jeder Nachkomme hat dabei nach ihrer Ansicht den gleichen (Status), aus welcher Familie (*baṭn*) er auch immer komme“.

Zu den in *a* genannten Namen vgl. Bd. I 240 ff. – Der Passus ist übernommen bei Qummī, *Maq.* 73, –6 ff. und bei Kaššī 233, 1 ff. Dort liest eine der Handschriften in *c yubġiḍūna* statt *yantaqiṣūna*. *e* vgl. Aš ʿarī, *Maq.* 69, 2 f. – *a* nahezu wörtlich auch Naubaḫtī 12, 10 ff., dann aber anders fortgesetzt:

4: ib. 12, 14 ff.:

„... *a* Sie waren sich alle darin einig, daß ʿAlī der beste und vortrefflichste aller Menschen sei; *b* trotzdem befolgen sie die Vorschriften Abū Bakr's und ʿUmars und vertreten die Ersatzabreibung der Schuhe (*al-masḥ ʿalā l-ḫuffain*), den Genuß von berauschendem Dattelwein und Aalfleisch“.

Das ist aus der Sicht eines Imāmiten formuliert. Vollständig übersetzt bei Madelung, *Qāsim* 49. Übernommen bei Qummī, *Maq.* 10 f. § 37 mit dem Zusatz: „*d* Sie sind verschiedener Meinung über den Krieg ʿAlīs und seine Kriegführung mit seinen Gegnern“.

5: ib. 50, 7 ff.:

„*a* ... Sie lehren: Wissen (findet sich überall) verstreut und ist ihnen (d. h. den Angehörigen der Prophetenfamilie) wie den normalen Menschen (*ʿawāmm annās*) gemeinsam; sie sind darin den normalen Menschen gleich. *b* Es steht also jedem frei, ob er von ihnen eine religiöse oder weltliche Auskunft (*ʿilm*), deren er gerade bedarf, übernimmt oder von einem andern, d. h. einem normalen Menschen. *c* Wenn weder sie noch irgendjemand sonst eine solche religiöse Auskunft, deren man gerade bedarf, zur Hand haben, dann darf man nach eigenem Ermessen (*iǧtihād*) und eigener Wahl vorgehen und sich selber eine Meinung bilden. *d* Das ist die Lehre der Zaiditen, der Starken unter ihnen ebenso wie der Schwachen“.

Übernommen bei Qummī 73 § 142. Übersetzt noch bei Madelung, *Qāsim* 49. Kurz auch Pseudo-Nāšiʾ 44, 2 f. Vgl. dazu unten Text 7, i.

b) Sulaimān b. Ǧarīr.

6: *Firaq aš-Šīʿa* 55, 14 ff.:

„*a* ... (Sulaimān b. Ǧarīr) ist derjenige, der seinen Anhängern aus diesem Anlaß sagte, die Imame der Rāfiḍa hätten für ihre Partei (*li-šīʿatihim*) zwei Lehren erfunden, bei deren Annahme sie nie von einer Lüge ihrer Imame Kenntnis erhalten könnten, nämlich die These von der Sinnesänderung (Gottes, *badāʾ*) und die Erlaubnis zur Vorsicht (*taqīya*, d. h. der reservatio mentalis). *b* Bei der Sinnesänderung läuft das so: Da die Imame sich bezüglich des Wissens über Vergangenheit und Zukunft und der Vorhersage dessen, was morgen sein wird, denselben Rang zumessen wie die Propheten im Verhältnis zu ihrer Gemeinde (*raʿīya*) und da sie ihrer Partei auch (de facto) sagen: ‚Morgen wird das und das geschehen‘ oder ‚Seinerzeit ist das und das passiert‘, (können) sie, wenn es nun so eintrifft, wie sie behauptet haben, sagen: ‚Haben wir euch nicht berichtet, daß es so kommen würde? Gott schenkt uns nämlich

das gleiche Wissen wie den Propheten; wir haben dieselbe Beziehung zu Gott, durch die auch die Propheten ihr (besonderes) Wissen erhielten'. *c* Wenn die Sache aber nicht gemäß ihren Worten eintrifft, dann sagen sie zu ihrer Partei: ‚Gott hat diesbezüglich seinen Sinn geändert und es nicht geschehen lassen'[1]. *d* Mit der reservatio mentalis nun verhält es sich so: Da die Partei ihren Imamen viele Fragen über die juristische Zulässigkeit oder Verbotenheit (bestimmter Dinge) und andere religiöse Angelegenheiten stellte, diese dann darauf antworteten und ihre Partei die Antworten auf ihre Fragen im Gedächtnis bewahrte, aufschrieb und systematisch ordnete, während die Imame selber dies nicht taten, weil es so lange her war oder zu verschiedenen Zeitpunkten geschah – die Fragen kamen ja nicht alle an einem Tag oder in einem Monat, sondern es lagen Jahre oder Monate dazwischen, und sie kamen zu ganz getrennten Zeitpunkten –, deswegen hatten sie nun zu ein und derselben Frage eine ganze Menge verschiedener und widersprüchlicher Antworten vor sich oder (andererseits) zu abweichenden Fragen übereinstimmende Antworten. *e* Als sie sich dessen bei den (Imamen) bewußt wurden, da legten sie ihnen diesen Dissens und das Durcheinander bei ihren Antworten wieder vor, fragten sie danach, machten ihnen Vorhaltungen und sagten: ‚Woher rührt denn dieser Dissens? Wie kann so etwas passieren?' *f* Ihre Imame antworteten ihnen: ‚Wir haben so nur aus Vorsicht (mit einer reservatio mentalis) geantwortet. Wir können antworten, was und wie wir wollen; denn das steht uns frei, und wir wissen, was euch frommt und wodurch wir und ihr weiterexistieren und wir euren Feind von uns und euch fernhalten können'. *g* Wann soll man diese (Leute) nun bei einer Lüge ertappen, und wann soll man erkennen, daß sie wahr und nicht falsch geredet haben?

h Wegen dieser Rede schlossen sich eine Menge von Anhängern des Abū Ǧaʿfar (Muḥammad al-Bāqir) dem Sulaimān b. Ǧarīr an und vertraten nicht mehr das Imamat Ǧaʿfars (aṣ-Ṣādiq)."

Vollständig übernommen bei Qummī, *Maqālāt* 78 f. § 103. Verkürzt bei Šahrastānī 119, pu. ff./316, 11 ff. > Ṣafadī, *Wāfī* XV 360, 9 ff.; ʿAlī b. Yūsuf al-Bayāḍī, *aṣ-Ṣirāṭ al-mustaqīm* II 270, 14 ff. – *a*: Zu dem „Anlaß" vgl. Bd. I 283 f. Damit ist auch die Aussage in *h* zu präzisieren.

7: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 44, 6 ff. § 69:

„Eine andere Gruppe der Zaidīya, die Anhänger des Sulaimān b. Ǧarīr ar-Raqqī, lehrten: *a* ʿAlī war nach dem (Tode des) Propheten der Vortrefflichste unter den Menschen, und er hätte die Herrschaft am ehesten verdient; denn der Prophet hatte auf seine Vortrefflichkeit aufmerksam gemacht ebenso wie darauf, daß die Gemeinde am besten ihm nach seinem Tode das Kalifat übertrage. *b* Er hatte nämlich gesagt: ‚Wenn ihr es ihm übertragt – aber

[1] Ergänze mit Qummī 78, –4 *fa-lam* vor *yukauwinhu*.

ihr werdet (es) doch nicht tun –, so werdet ihr in ihm einen Rechtleitenden und Rechtgeleiteten finden, der euch der Wahrheit entgegenbringt' oder, nach einer Variante: ‚... (euch) auf den klaren Weg (*al-maḥaǧǧa al-baiḍāʾ*, bringt)'. *c* (Sulaimān b. Ǧarīr) behauptete, die Altvorderen hätten sich geirrt, als sie Abū Bakr die Herrschaft übertrugen. Allerdings seien sie deswegen nicht zu Ungläubigen geworden oder in die Irre gegangen; denn sie hätten sich ja ein selbständiges Urteil gebildet (*iǧtahadū ārāʾahum*), und wegen (dieser) Selbständigkeit hafte ihnen weder Unglaube noch Irregehen an. *d* Sulaimān behauptete, Gott habe den Menschen auferlegt (*taʿabbada*), dort, wo es keine verbindliche Äußerung (*naṣṣ*) gebe, sich selber ein Urteil zu bilden. *e* Da nun aber der Prophet sich zur Herrschaft ʿAlīs nicht ebenso verbindlich geäußert habe (*lam yanuṣṣa ʿalaihi*) wie etwa zur Gebetsrichtung oder zum Gebet, sondern nur dafür warb (*raġġaba fīhā*) und mit Hinweisen bezüglich der Vortrefflichkeit ʿAlīs darauf anspielte, ohne eine verbindliche Äußerung zu tun, habe man bei seiner Herrschaft nach eigenem Urteil vorgehen müssen. *f* Wer aber sich ein selbständiges Urteil bilde und sich (dann) irre in dem, wofür es keine verbindliche Äußerung gebe, der sei weder ein Sünder noch zu tadeln.

g Sie sagten sich los von ʿUṯmān. – *h* Denjenigen, die gegen ʿAlī Krieg führten, bescheinigte (Sulaimān) Unglaube.

i Bezüglich des Wissens (der Imame) vertrat er dieselbe Lehre wie die Butrīya, die Anhänger des Ḥasan b. Ḥaiy. – *k* Er behauptete, heutzutage zieme die Herrschaft nur den Nachkommen der Fāṭima; denn der Prophet habe gesagt: ‚Ich hinterlasse euch etwas, durch das ihr nie in die Irre gehen werdet, wenn ihr euch daran haltet: das Buch Gottes und meine nächsten Nachkommen, die Angehörigen meines Hauses (*ahl baitī*)'. *l* Die nächsten Nachkommen des Propheten und Angehörigen seines Hauses seien nämlich die Nachkommen der Fāṭima. Es gebe Überlieferungen, wonach der Prophet zu dem Wort der Schrift ‚Gott will nur die Unreinheit von euch entfernen, ihr Leute des Hauses (*ahl al-bait*), und euch wirklich rein machen' (Sure 33/33) gesagt habe: ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan und Ḥusain sind die Leute meines Hauses, von denen Gott die Unreinheit entfernt und die er wirklich rein gemacht hat. *m* (Außerdem) seien sie diejenigen gewesen, mit denen der Prophet zum Verfluchungsordal (*mubāhala*) hinausgezogen sei. (Gott) habe ja bezüglich der Christen von Nağrān gesagt: ‚... Sprich: Kommt her! Wir wollen unsere und eure Söhne, unsere und eure Frauen und uns und euch (Männer) selber (zusammen)rufen und hierauf (jede Partei für sich) einen (gemeinsamen) Eid leisten lassen ...' (Sure 3/61); dann sei der Prophet mit ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan und Ḥusain hinausgezogen. *n* Er sagte (weiter): Ich habe festgestellt, daß man vor ihnen in jeder Epoche den Nacken stärker beugt als vor anderen, und die Leute sollten besser einen Herrscher aus jener Familie (*qaum*) wählen, vor der man den Nacken stärker beugt als vor anderen".

Zur Interpretation des Passus im allgemeinen vgl. Bd. II 478 ff. – Zu *b*: Das Ḥadīṯ ist nicht kanonisch. Mit der genannten Variante findet es sich z. B. bei ʿAlī b. Muḥammad al-Walīd, *Tāǧ al-ʿaqāʾid* 63, 2 f.

Die Aussagen *g* und *h* behandeln verwandte Fragen; jedoch wechselt das Subjekt. Daraus läßt sich vielleicht schließen, daß beide Sätze verschiedenen Quellen entnommen sind. Allerdings zeigt die Parallele bei Naubaḫtī 9, 8 f. > Qummī 8, 2 f. in beiden Fällen das gleiche Subjekt; die zweite Hälfte weicht dort zwar formal ab, bringt aber inhaltlich nichts Neues.

Mit dem „Wissen" (*'ilm*) in *i* ist vermutlich die Allwissenheit oder das Vorherwissen der Imame gemeint, gegen das Sulaimān b. Ǧarīr stark polemisiert (vgl. Text 6). Für die Butrīya s. o. Text 5.

Zu dem Ḥadīṯ in *k* vgl. *Conc.* VI 222 b (nach Tirmiḏī) und I 271 a (nach Ibn Ḥanbal, *Musnad* III 14, 7 ff. und 17, pu. f.); eine Variante s. Bd. I 293. [Sehr ausführlich jetzt aus šī'itischer Sicht 'Alī al-Ḥusainī al-Mīlānī, *Ḥadīṯ aṯ-ṯaqalain. Tawāturuhū – fiqhuhū kamā fī kutub as-sunna*; Qum 1413/1993. Interessanterweise fehlt das Stichwort *ṯaqalain* an unserer Stelle; es dient den Šī'iten sonst als Erkennungszeichen (nach Sure 55/31).] – Zu dem exegetischen Ḥadīṯ in *l* vgl. die in *Conc.* II 220 a verzeichnete Variante; zur Frage allgemein Bd. I 258.

8: Aš'arī, *Maq.* 68, 1 ff.:

„*a* ... Die Sulaimānīya, die Anhänger des Zaiditen Sulaimān b. Ǧarīr, behaupten, Herrschaft werde durch ein Wahlgremium vergeben (*al-imāma šūrā*). *b* Sie komme dann rechtens zustande, wenn zwei hochangesehene Muslime sich (auf einen Kandidaten) einigen (*bi-'aqdi raǧulaini min ḫiyār al-muslimīn*). *c* (Dabei) sei sie gültig auch dann, wenn (der Kandidat) von einem andern an Vortrefflichkeit übertroffen werde; *d* allerdings habe der Vortreffliche(re) in jedem Fall den Vorrang. *e* (Insofern) halten sie die Herrschaft der beiden ‚Meister' Abū Bakr und 'Umar für gerechtfertigt.

f Zurqān berichtet, Sulaimān b. Ǧarīr habe behauptet, die Huldigung für Abū Bakr und 'Umar sei (jeweils) ein Irrtum gewesen, für den beide jedoch nicht Frevler (*fāsiq*) genannt zu werden verdienen, insofern nur Exegese (geübt worden sei, *min qibali t-ta'wīl*). *g* Die Gemeinde habe, als sie ihnen huldigte, es unterlassen, das dem Allgemeinwohl Förderlichere (*al-aṣlaḥ*, zu tun).

h Sulaimān b. Ǧarīr griff 'Uṯmān an und bezeichnete ihn bei den Vorfällen, derentwegen man ihm grollte, als Ungläubigen. *i* Er behauptete, für ihn stünde fest, daß 'Alī b. Abī Ṭālib nicht in die Irre gegangen sei und daß sich ihm kein Fehltritt durch integres Zeugnis nachweisen lasse; das einfache Volk sei sich über diesen Punkt allerdings nicht unbedingt im klaren. *k* Denn dieser Punkt stand für ihn nur fest aufgrund authentischer Überlieferungen (die man erst einmal als solche kennen muß)."

a–f zitiert bei Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* I 265, 21 ff. – *a–h* hat sich mit jeweils geringfügigen Umformulierungen und Umstellungen in späteren Quellen als der Standardbericht über die Sulaimānīya durchgesetzt; vgl. Baġdādī, *Farq* 23, –7 ff./32, 5 ff. > Isfarā'īnī, *Tabṣīr* 33, 1 ff./28, –4 ff. und Šahrastānī 119, 13 ff./315, 8 ff. > Sam'ānī, *Ansāb* VII 123, 12 ff. und Ṣafadī, *Wāfī* XV 360, 2 ff. (vermutlich über Ibn Abī d-Dam vermittelt); Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 186, –4 ff.; umformuliert, aber sinngemäß gleich auch Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 352, 26 ff.

b etwas erweitert Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 281, 5 ff.; *c–d* ähnlich Našwān, *Ḥūr* 151, ult. ff.

Zu *f–g*: Zurqān stützt sich hier auf die Quelle von Naubaḫtī 9, 6–8 > Qummī 7, ult. ff. (so schon Madelung, *Qāsim* 63, Anm. 127). Was bei Naubaḫtī dann folgt, deckt sich mit Text 7, g–h, wobei wiederum beide Autoren, nun also Naubaḫtī und Pseudo-Nāši', auf dieselbe Quelle zurückgreifen dürften. Unser Text dagegen weicht in der Formulierung ab, wenngleich er inhaltlich dasselbe sagt (*h*); ähnlich auch Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 278, 14 f. (noch einmal mit anderen Worten aufgenommen ib. 294, 2 f.). Die bei Naubaḫtī vorgegebene Kombination liegt auch bei Maqdisī, *Bad'* V 133, 5–7 zugrunde. Ähnlich Našwān, *Ḥūr* 155, –7 ff., wo aber *h* noch eingewirkt zu haben scheint. – In *f* ist nicht von vornherein deutlich, wie *min qibali t-ta'wīl* zuzuordnen und damit zu interpretieren ist. Jedoch gibt die Parallele bei Naubaḫtī Aufschluß; dort heißt es: „Frevler verdienen sie um dessentwillen nicht genannt zu werden, von wegen des *ta'wīl*; denn beide übten (bloß) Exegese und haben sich dann geirrt". Das *ta'wīl* ist also mit dem *iǧtihād* in 7, c–f identisch; es geht zwar in die Irre, aber es führt nicht in die Häresie. Der Begriff ist hier nicht so negativ besetzt, wie dies sonst der Fall sein kann (s. u. Text IV 62, d mit Kommentar; auch VIII 4, e). Maqdisī sagt dasselbe eine ganze Spur kritischer, indem er die Satzteile umstellt: „Die Huldigung für Abū Bakr und 'Umar war jeweils hinsichtlich des *ta'wīl* ein Irrtum; aber beide verdienen deswegen noch nicht, Ungläubige oder Frevler genannt zu werden". Bei Aš'arī bzw. Zurqān bleibt im arabischen Wortlaut die Sache etwas in der Schwebe. Der Begriff *fāsiq* ist dabei hier ebenso wie bei Maqdisī mu'tazilitisch getönt; jedoch fehlte diese Nuance in der von Zurqān und Naubaḫtī benutzten Quelle vermutlich noch. Mit *ta'wīl* ist nicht die (falsche) Exegese einer Schriftstelle gemeint; denn auf den Koran konnte man sich hier gar nicht berufen. Vielmehr haben die Prophetengenossen und mit ihnen Abū Bakr und 'Umar vage gehaltene Äußerungen des Propheten nicht in der Weise aufgenommen, wie sie verstanden werden sollten; gerade darum hat auch der Irrtum die Ebene des *iǧtihād* nicht verlassen (vgl. Text 7, e). Van Arendonk, dem Naubaḫtī und Qummī noch nicht vorlagen, wußte mit der Formulierung noch nichts anzufangen (*Opkomst* 74, Anm. 3).

9: Ṣafadī, *Wāfī* XV 360, 5 ff.:

„Ein Gelehrter überliefert von ihnen (d. h. den Anhängern des Sulaimān b. Ǧarīr) eine widersprüchliche Lehre. Sie seien, so sagt er, (einerseits) davon ausgegangen, daß 'Uṯmān, Ṭalḥa, Zubair und 'Ā'iša Ungläubige seien, (andererseits) aber davon, daß sie zu den Paradiesesbewohnern gehören, weil (bestimmte) Texte sich (so) über sie äußern und der Prophet sie für unbescholten erklärt hat".

Mit den „Texten" sind vermutlich die Ḥadīṯe über die *'ašara al-mubaššira* gemeint (vgl. dazu Sam'ānī, *Ansāb* VII 123, 17 f. und oben Text 2, h).

10: Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfī, *Mūǧaz* II 250, 4 ff.:

„*a* Der Zaidit Sulaimān b. Ǧarīr ... lehrte, daß das Schiedsgericht zulässig gewesen sei. *b* ʿAlī habe es nur angeordnet, weil er Meuterei (*fasād*) in seinem Heer befürchtete; ihm selber sei der Sachverhalt völlig klar gewesen. *c* Er habe darauf gesehen, daß die Eintracht zwischen den Muslimen wiederhergestellt werde, und den beiden (Schiedsrichtern) befohlen, nach dem Buche Gottes und der *sunna* seines Propheten zu urteilen; sie aber hätten ihm zuwidergehandelt. *d* Sie also seien es auch, die einen Irrtum begangen hätten; er dagegen habe recht gehandelt (*aṣāba*). *e* Sie begründeten dies damit, daß (auch) der Prophet sich mit den Mekkanern (bei Ḥudaibiya) arrangierte und Abū Ǧandal, den Sohn des Suhail b. ʿAmr, den Polytheisten in Fußfesseln wieder auslieferte.

f Ein anderer Gelehrter von ihnen, nicht Sulaimān, sagte, ʿAlī habe aus Verstellung (*taqīya*) das Schiedsgericht angeordnet. *g* Er habe sich aber verstellen dürfen, weil er um sein Leben fürchten mußte."

Zu *e*: Für Abū Ǧandal vgl. Ibn Isḥāq, *Sīra* 748, 4 ff.; Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 1621 ff. nr. 2898; Buhl, *Leben Muhammeds* 289.

11: Aš'arī, *Maq.* 64, 5 ff.:

„*a* Der Zaidit Sulaimān b. Ǧarīr berichtet, eine Gruppe der ‚Imāmīya' behaupte, die Herrschaftsgewalt (*amr*) sei nach dem (Tode des) Propheten an ʿAlī b. Abī Ṭālib gefallen, (jedoch) derart daß er mit der Herrschaft machen konnte, was er wollte. *b* Er konnte sie für sich selber in Anspruch nehmen; aber wenn er sie einem andern übertrug, so war dies auch zulässig, sofern der Betreffende nur integer (*ʿadl*) war. *c* Er konnte (ihm) einen Stellvertreter geben, wenn er sich weigerte, und er konnte ihm die Macht aushändigen, wenn er bereit und einverstanden war.

d Eine andere Gruppe lehrte demgegenüber, daß die gesamte Religion (*ad-dīn kullahū*) in den Händen ʿAlīs b. Abī Ṭālib liege und auf ihn zurückgehe. *e* Sie hielten es für unerläßlich, unverbrüchlich zu bezeugen, daß er insgeheim (der wahre Nachfolger des Propheten gewesen sei) und daß nach ihm die Herrschaft bei der Prophetenfamilie insgesamt liege. *f* Jedoch wichen sie von der ersten Gruppe in zwei Punkten ab. *g* Erstens behaupten sie, ʿAlī habe Abū Bakr und ʿUmar auf gültige Weise (*ʿalā ṣ-ṣiḥḥa*) die Herrschaft übertragen[2] und die Huldigung an sie zugestanden. *h* Zweitens aber treten sie nicht wie jene dafür ein, daß alle Angehörigen der Prophetenfamilie sündlos seien; vielmehr hoffen sie nur, daß dies bei ihnen der Fall sei und daß sie allesamt Lohn und Barmherzigkeit Gottes erlangen."

[2] Ich möchte entsprechend 64, 7 *wallā* lesen statt des mir unverständlichen *tawallā*.

Zur Bedeutung von „Imāmīya" in *a* vgl. Bd. I 250 und II 477. Watts Zweifel in Oriens 16/1963/119 gehen von falschen Voraussetzungen aus. – Satz *c* läßt mehrere Interpretationen zu. Der Personenbezug ist nicht deutlich; auch ließe sich *nufiya* statt *nafā* lesen. – Die Ausdrucksweise *auǧabū qaṭʿa š-šahādati ʿalā sarīratihī* in *e* ist gleichfalls nicht ganz eindeutig; jedoch scheint mir die Übersetzung den intendierten Sinn zu treffen. – In *g* wechselt, wie mir scheint, das Subjekt; die beiden in *g* – *h* angegebenen Meinungen passen besser zu der ersten Gruppe als zu der zweiten.

12: Aš'arī, *Maq.* 70, 8 ff.:

„*a* ... Die Anhänger des Zaiditen Sulaimān b. Ǧarīr behaupten, der Schöpfer sei wissend aufgrund eines Wissens, das weder mit ihm identisch noch von ihm verschieden sei; *b* sein Wissen sei ‚etwas' (*šaiʾ*). *c* (Ebenso sei er) mächtig aufgrund einer Macht, die weder mit ihm identisch noch von ihm verschieden sei; *d* (auch) seine Macht sei ‚etwas'. *e* Dasselbe sagten sie auch von den übrigen an das göttliche Selbst gebundenen Eigenschaften (*ṣifāt an-nafs*) wie dem Leben, dem Hören und Sehen und den übrigen Wesenseigenschaften (*ṣifāt aḍ-ḍāt*). *f* Jedoch sagen sie nicht, die Eigenschaften (überhaupt) seien ‚Dinge' (‚etwas', *ašyāʾ*). *g* Vom Antlitz Gottes sagen sie, es sei Gott selber. *h* Sie behaupten, Gott sei von Ewigkeit her wollend gewesen und er habe von Ewigkeit her die Sünden nicht gewollt (*lam yazal kārihan lil-maʿāṣī*) bzw. (nicht gewollt,) daß man ihm zuwiderhandele; wenn er etwas wolle, so bedeute dies, daß er das Gegenteil nicht wolle. *i* Ebenso empfinde er von Ewigkeit her Wohlgefallen sowohl als auch Zorn, indem sein Zorn über die Ungläubigen (zugleich) sein Wohlgefallen über deren Bestrafung und sein Wohlgefallen über deren Bestrafung (zugleich) sein Zorn über sie sei. Gottes Wohlgefallen mit den Gläubigen sei sein Unwille (*saḫaṭ*), sie zu bestrafen, und sein Unwille, sie zu bestrafen, sein Wohlgefallen darüber, ihnen zu verzeihen. *k* Sie sagten: Allerdings lehren wir nicht, sein Zorn über die Ungläubigen sei sein Wohlgefallen mit den Gläubigen."

a – *f* kürzer *Maq.* 547, 13 f. und 171, 11 f. In diesen Parallelen wird vor allem die Aussage *f* bestätigt, die an und für sich mit *b* und *d* zu kollidieren scheint; Ritters Erwägung, in *f* die Negation zu streichen (im Apparat zur Stelle), hat also doch wohl keine Berechtigung. In *e* verwundert der Pleonasmus *fī ṣāʾir ṣifāt an-nafs ... wa-sāʾir ṣifāt aḍ-ḍāt*; ein Unterschied zwischen den beiden Termini scheint nicht vorzuliegen.

g vgl. *Maq.* 522, 5 und 547, 14; ebenfalls 171, 6, dort allerdings kontrastiert mit einer etwas irreführenden Aussage über das göttliche Wissen (*wa-ʿilmuhū laisa huwa*. Vielleicht ist zu ergänzen: ... *wa-lā ġairahū*; vgl. *a*). Zum Inhalt allgemein vgl. Bd. II 480 ff. – Ergänzend ist heranzuziehen zu *a* – *g* der folgende Passus:

13: Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 148, 9 ff.:

„*a* Sulaimān b. Ǧarīr ar-Raqqī von den Zaiditen lehnte ein anthropomorphes Gottesbild ab. *b* Jedoch behauptete er, Gott sei wissend durch etwas, das weder mit ihm identisch noch von ihm verschieden sei; *c* er sei da, während sein Wissen mit ihm bestehe. *d* Er lehrte: Er kann nicht ohne Wissen wissend sein noch kann etwas sich selber wissen noch kann das Wissen Gottes von ihm verschieden sein; denn wäre es von ihm verschieden, so wäre er wissend durch etwas, das von ihm verschieden ist, und es käme zu einer gegenseitigen Differenz zwischen beiden".

a wird bestätigt ib. 147, pu. ff. (wo offenbar Sulaimān b. Ǧarīr nur in Bezug auf seine Lehre vom göttlichen Wissen, also die eben hier übersetzte Stelle, ausgenommen wird, ansonsten aber das dort beschriebene transzendente Gottesbild teilt).

14: Mānkdīm, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa* 183, 4 f.:

„Nach Sulaimān b. Ǧarīr und anderen Vertretern der Ṣifātīya verdient Gott diese Eigenschaften wegen gewisser (zugrundeliegender) Momente (*li-maʿānin*), die sich weder als existent noch als nichtexistent, weder als in der Zeit entstanden noch als ewig bezeichnen lassen".

So auch Abū Rašīd, „*Fī t-tauḥīd*" 575, 1 ff. Vgl. dazu Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 123, 1 f., wo dasselbe mit Bezug auf „Gott ist existent" (*Allāh mauǧūd*) gesagt wird. Der Begriff *maʿnā* ist dabei vermutlich sekundär. Er wird hier ja auch falsch definiert; Sulaimān nahm nämlich sehr wohl an, daß die *ṣifāt* ewig sind. Dieser Lapsus ist vermieden in einem zweiten Passus, wo dieser Begriff aufgenommen wird, diesmal mit Bezug auf 12, h:

15: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI$_2$ 5, 6 ff.:

„*a* Man berichtet von Sulaimān b. Ǧarīr, das göttliche Wollen sei ein Moment (*maʿnā*), welches weder mit Gott identisch noch von ihm verschieden sei. *b* Ebenso auch Liebe und Haß. *c* Darin folgte ihm die Kullābīya ...".

a inhaltlich gleich, aber ohne den *maʿnā*-Begriff, auch Aš^{c}arī, *Maq.* 514, 15 f. – Zu 12, i ist weiterführend zu vergleichen:

16: al-Hādī ilā l-ḥaqq, *al-Maǧmūʿa al-fāḫira* 243, – 6 ff.:

„Man berichtet von Sulaimān b. Ǧarīr die Lehre, daß Gott von Ewigkeit her demjenigen zürne, von dem er wisse, daß er ihm zuwiderhandeln werde, wie er von Ewigkeit her sein Wohlgefallen habe an dem, von dem er wisse, daß

er ihm gehorchen werde; (so) sei er jemandem Freund[3], der (noch gar) nicht zu seinen Freunden gehöre, oder jemandem Feind, der unter seinen Feinden (noch) nicht auftauche. Der Mensch könne sehr wohl gläubig sein, während Gott ihm Feind sei und ihm zürne, wenn er zu denjenigen gehöre, die am Ende ihres Lebens in Unglauben fallen; (umgekehrt) könne (Gott) an einem Ungläubigen sein Wohlgefallen haben, ihm Freund sein und ihn lieben, wenn er am Ende seines Lebens zum Glauben finde."

17: Aš^{c}arī, *Maq.* 582, 4 f.:

„Sulaimān b. Ǧarīr und ʿAbdallāh b. Kullāb lehrten: (Gottes Freundschaft und Feindschaft, sein Wohlgefallen und sein Zorn) sind Wesenseigenschaften."

18: *Maq.* 71, 9 ff.:

„*a* ... Die Anhänger des Zaiditen Sulaimān b. Ǧarīr behaupten, man könne dem Schöpfer weder die Macht zuschreiben, Unrecht zu tun und Gewalt auszuüben, noch könne man sagen, er habe keine Macht (dazu). *b* Es sei nämlich ein Widerspruch in sich, daß er Unrecht tue und lüge. *c* Sie hielten es für einen Widerspruch in sich, zu sagen, Gott habe die Macht, Unrecht zu tun oder zu lügen, oder auch (nur) danach zu fragen."

Der folgende Passus 71, 12 – 72, 4 wird in einer Parallele in direkter Rede wiedergegeben (*d* – *h*) und durch einen weiteren Abschnitt (*i* – *m*) ergänzt. Wir übersetzen darum nach dieser Fassung (*Maq.* 559, 5 ff.):

„*d* Sulaimān b. Ǧarīr lehrte: Wenn jemand sagt: ‚Lehrt ihr, daß Gott Macht hat, irgendetwas zu tun, von dem er weiß, daß er es niemals tun wird?', *e* so antworten wir: Diese Frage läßt sich auf zwiefache Weise verstehen. *f* Wenn ihr das meint, von dem explizit (in der Offenbarung) ausgesagt ist, daß er es nie tun wird, so darf man weder sagen, daß er dazu Macht ⟨noch daß er dazu keine Macht hat⟩[4]; denn eine solche Aussage wäre ein Widerspruch in sich (*muḥāl*). *g* Wenn es nun dazu keine explizite Offenbarung (*ḫabar*) gibt, es aber etwas ist, bei dessentgleichen eine Zuschreibung an Gott (schon rein) rational sich verbietet und bei dem derjenige, der ihm dies zuschreibt, sich in einen inneren Widerspruch verwickelt, so ist hier die Antwort wie bei dem, wozu es eine explizite Offenbarung gibt: beide Aussagen sind in sich widersprüchlich. *h* Wenn es dagegen dazu keine Offenbarung gibt und es sich auch rational nicht verbietet, so mag man sagen, daß (Gott) dazu die Macht

[3] Lies *muwāliyan li-man* statt *muwāliyan man.*

[4] Die von dem Herausgeber vorgenommene Ergänzung rechtfertigt sich aus der Parallele in 72, 15.

hat, weil wir ja nicht wissen, daß es ihm fern liegt[5], weil es sich zudem rational durch nichts verbietet und weil wir Ähnliches schon geschaffen gesehen haben.

i Wenn sie dann sagen: Also weiß Gott, daß er Macht hat, irgendetwas zu tun, von dem er weiß, daß er es niemals tun wird?, *k* so ist zu sagen: Das läßt sich wieder auf zwiefache Weise verstehen. *l* Wenn ihr damit meint, er wisse, daß er es nie tun werde, und er habe die Macht, etwas zu tun, von dem er weiß, daß er es nie tun wird, obgleich das Wissen, daß er es nie tun wird, (bei ihm) vorhanden ist, so wäre die Frage danach ein Widerspruch in sich. *m* Wenn ihr aber meint, er habe die Macht, irgend etwas zu tun, von dem er weiß, daß er es nie tun wird, in dem Sinne, daß, wenn er es täte, es auch Inhalt (seines) Wissens wäre und er die Macht dazu haben könnte, wenn Inhalt (seines) Wissens wäre, daß es geschehen wird, so lehren wir, daß er in diesem Sinne die Macht hat, irgend etwas zu tun, von dem er weiß, daß er es nie tun wird."

Behandelt Bd. II 482 f.; zum Problem allgemein s. u. Text XVI 67 mit Kommentar sowie Bd. III 140 f., 277, 404 f. und 420 f.

19: *Maq.* 73, 3 ff.:

„*a* Die zweite Gruppe der (Zaiditen) behauptet, das Handlungsvermögen sei nicht nur vor der Handlung da, sondern auch während der Handlung, derart daß es im Augenblick der Handlung durch die Handlung gebunden (*mašġūl*) ist. *b* (Der Mensch) könne die Handlung nur, wenn er sie (wirklich) tue. *c* So berichten einige Theologen von Sulaimān b. Ǧarīr. *d* In einem Buch des Sulaimān b. Ǧarīr las ich, das Handlungsvermögen sei Teil (*baʿḍ*) des handlungsfähigen (Menschen); das Handlungsvermögen sei ⟨ihm⟩ vergesellschaftet (*muǧāwira*) und ⟨mit ihm⟩ vermischt, wie zwei Öle sich miteinander vermischen".

20: *Maq.* 306, 12 f.:

„Sulaimān b. Ǧarīr behauptete, das Handlungsvermögen sei ebenso ein Teil des Körpers wie (Haut)farbe und Geschmack. Es sei mit dem Körper vergesellschaftet."

[5] Ich lese *bil-maġīb minhu* und verstehe *minhu* im Sinne von *ʿanhu*. Die Parallele S. 72, 3 hat stattdessen *fihi*. Man mag darum auch erwägen, statt des Infinitivs *maġīb* das Partizipium *muġaiyab* zu lesen: „weil wir nicht wissen, was in ihm verborgen ist". Jedoch würde man gerade bei Gott dann eher die Form *ġāʾib* erwarten; *muġaiyab* setzt ja einen „unbekannten" Täter voraus.

c) Die Ǧārūdīya.

21: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 42, 12 ff. § 66 – 67:

„*a* Diese Ǧārūditen behaupten, der Prophet habe verlauten lassen, daß er ʿAlī, dann Ḥasan und dann Ḥusain (zu seinen Nachfolgern haben wolle; *naṣṣa ʿalā*). *b* Später sei es nicht mehr zu einer solchen Einsetzung gekommen (*inqaṭaʿa n-naṣṣ*); *c* allerdings beschränke sich die (legitime) Herrschaft (weiterhin) auf die Nachkommen der Fāṭima. *d* Sie behaupteten, die Nachkommen der Fāṭima seien in Bezug auf (den Anspruch zur) Herrschaft alle gleich, indem jeder, der zu sich selber aufrufe, (der) Imam sei, dem man gehorchen müsse und dem die Menschen Folge leisten müßten. *e* Sie sagten sich von Abū Bakr und ʿUmar offen los und erklärten sie für ungläubig mit dem Bemerken: *f* ‚Diese waren die ersten, die sich gegen ʿAlī verschworen und ihm sein Recht nahmen. *g* Dabei wissen wir, daß der Gesandte Gottes ihn über sie gesetzt und ihn zu seinem Nachfolger (*ḫalīfa*) gemacht hatte'. *h* Diese Gruppe machte mit Zaid b. ʿAlī b. al-Ḥusain den Aufstand; darum nannten die Šīʿiten sie Zaiditen. *i* Sie behaupteten, daß ein Nachkomme der Fāṭima, der die Herrschaft für sich in Anspruch nehme, jedoch mit herabgelassenem Vorhang in seinem Hause bleibe, kein Imam sei und man ihm auch nicht gehorchen müsse.

k Abū l-Ǧārūd behauptete, erlaubt bzw. verboten sei das, was die Familie Muḥammads für erlaubt bzw. verboten erkläre. *l* Das, was der Prophet gebracht habe und dessen die Gemeinde bedürfe, sei nun alles vollständig und vollkommen bei ihnen, und zwar bei jung und alt, ohne daß einer dem andern etwas voraushabe, sobald er nur die Mannbarkeit erreicht habe und seine Tugenden sich vollkommen ausgebildet hätten. *m* So berichtet eine Anzahl šīʿitischer Autoritäten und Gelehrten von Abū l-Ǧārūd. *n* Er soll (dazu) gesagt haben: Würde ich einem Nachkommen der Fāṭima einem andern gegenüber den Vorzug geben – einmal abgesehen von denen, deren Vorrang der Prophet explizit festgestellt hat, d. h. Ḥasan und Ḥusain –, so müßte ich sagen, daß einer von ihnen mit einem Mangel behaftet sei und für das Imamat nicht tauge. *o* In diesem Fall aber brächten die Menschen es nicht so weit, zu erkennen, wer denn eher als ein anderer aufgrund seines Wissens und (all) der Dinge, deren Kenntnis die Gemeinde bei einem Herrscher voraussetzen muß, das Imamat verdient. *p* Es ist nämlich nicht möglich, denjenigen mit den größten Vorzügen, dem breitesten Wissen und dem (klarsten) Anrecht auf das Imamat herauszufinden – wenn sie denn (alle) in (ihrer) Vortrefflichkeit und (ihrem) Wissen gleich sind –, weil sie zuviele sind und es zu schwierig ist, sie zu prüfen. *q* Aus diesem Grund behauptete er, sie seien in (ihrem) Wissen und (ihrer) Vortrefflichkeit (alle) gleich; *r* Imam sei dann derjenige von ihnen, welcher einen Aufstand mache.

s Bezüglich des Wissens (der Imame) lehrte er die Inspiration. Er behauptete, dem Imam würden die Anordnungen (*aḥkām*) bei den (entsprechenden) Gelegenheiten eingegeben, wenn er dessen bedürfe."

Pseudo-Nāši' benutzt zu Anfang die gleiche Quelle wie Naubaḫtī; jedoch ist dort durch ein abweichendes Einteilungsschema die Einleitung (*a – b*) überflüssig geworden und auch sonst einiges anders formuliert oder weggelassen. Vgl. *Firaq aš-Šīʿa* 48, 7-13 (c – d, i); 49, 3-5 (g – h); 49, 7-10 (k – l); 49, 16 f. (n – q, stark verkürzt). Von Naubaḫtī übernimmt mit einigen Einschüben Qummī, *Maqālāt* 71, 6 ff. § 137; 72, 6 ff. und – 5 ff.

Zu *a* vgl. auch Ašʿarī, *Maq.* 67, 9-11 > Baġdādī, *Farq* 22, pu. ff./31, 3 ff.

d wird wiederholt in q – r, dort im Zusammenhang mit der Begründung n – p. *i* bringt denselben Gedanken negativ ausgedrückt, als zaiditische Polemik gegen die Anhänger Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq's und seiner Nachfolger; in diesem Sinne schließt es an *h* an, als Begründung für den Abfall von Ǧaʿfar. Zu *e – g* vgl. Text 11, d – e (?).

Zu *l*: „Was der Prophet gebracht hat" (*mā ǧāʾa bihī r-rasūl*), ist die Offenbarung oder das Gesetz; zum Wortgebrauch vgl. Text II 15, a. Hier ist wohl weniger der Koran gemeint als die *sunna*, die von den Nachkommen der Fāṭima interpretiert oder in Form von Prophetenworten weitergegeben wird.

Zu *p*: „wenn sie denn ... gleich sind" ist ein Pleonasmus, mit dem die Schlußfolgerung in *q* vorausgenommen wird.

Am Ende von *l* weicht Naubaḫtī in charakteristischer Weise ab:

22: *Firaq aš-Šīʿa* 49, 10 ff.:

„*a* ... ohne daß ein Alter einem Jungen etwas voraushabe, von dem, der noch in den Windeln und in der Wiege liegt, bis zum ältesten Greis. *b* Einige von ihnen sagen: Wer behauptet, ein (Nachkomme der Fāṭima), der noch in der Wiege und in den Windeln liegt, habe nicht das gleiche Wissen wie der Prophet, glaubt nicht an Gott und ist ein Götzendiener. *c* Niemand von ihnen braucht bei jemandem in die Schule zu gehen, weder bei einem von ihnen noch bei einem andern. *d* Das Wissen wachse in ihrer Brust, wie der Regen die Saat zum Wachsen bringt[6]; *e* Gott habe sie in seiner Gnade (*luṭf*) gelehrt, wie er wolle."

Übernommen bei Qummī 72, 9 ff. Vgl. auch Qāḍī Nuʿmān, *al-Urǧūza al-muḫtāra* 217 v. 2144 ff. Pseudo-Nāši' formuliert in 21, s viel vorsichtiger.

23: Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 155, apu. ff.:

„Die Ǧārūdīya lehrt: *a* Der Prophet hat (zwar) verlauten lassen, daß ʿAlī (sein Nachfolger sein solle, aber) durch Hinweis und Beschreibung, nicht durch Benennung und ausdrückliche Kennzeichnung (*taʿyīn*). *b* Er wies auf ihn hin und beschrieb ihn durch Merkmale (*ṣifāt*), die nur ihm eigen waren. *c* Die Gemeinde aber ging in die Irre und wurde ungläubig dadurch, daß sie die

[6] Qummī hat, vielleicht besser: „wie die Saat durch den Regen wächst".

Herrschaft (*amr*) einem andern zuwandte. *d* Der Prophet setzte Ḥasan und Ḥusain in derselben Weise ein wie ʿAlī. *e* Nach diesen dreien ist der Imam aber nicht mehr (so) eingesetzt, sondern die Herrschaft wird durch Beratung unter den angesehensten (*afāḍil*) Nachkommen Ḥasans und Ḥusains vergeben. *f* Wer von ihnen mit dem Schwert hervortritt, zum Pfade seines Herrn ruft, sich von den Gewalthabern fernhält, reinen Blutes zu diesen beiden Zweigen (*baṭnain*) gehört und gelehrt, asketisch und tapfer ist, der ist der Imam."

Dieser Passus geht nach 156, – 5 auf Kaʿbī zurück. Jedoch ist er u. U. etwas paraphrasiert und erweitert; denn andere Autoren, die auf Kaʿbī zurückgreifen, fassen sich kürzer (so Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX_2 184, 7 ff.; Ḥaǧūrī, *Rauḍat al-aḫbār*, fol 139 a [vgl. Madelung, *Qāsim* 45], und wohl auch Ašʿarī, *Maq.* 67, 1 – 9). Ašʿarī wird seinerseits zitiert bei Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* I 265, 16 ff. und benutzt bei Baġdādī, *Farq* 22, 6 ff./30, 2 ff. sowie vermutlich bei Samʿānī, *Ansāb* III 168, 3 ff. Zusammenfassungen auf dieser Basis bieten Šahrastānī 118, 6 ff./311, 3 ff.; Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 185, pu. ff.; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 352, 24 ff.

c – f ähnlich auch Naubaḫtī 19, 1 ff. > Qummī 18, 11 ff. Zu *d – f* s. o. Text 21, d und q – r.

IV Rāfiḍitische Theologen

a) Šaiṭān aṭ-Ṭāq.

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 224, 11 f. (F); Ṭūsī, *Fihrist* 323, 7 ff. (T); Nağāšī, *Riğāl* 228, 12 ff. (N); Ḏahabī, *Siyar aʿlām an-nubalāʾ* X 553, ult. f. (Ḏ, von F abhängig) und Bağdatlı İsmail Paşa, *Hadīyat al-ʿārifīn* II 8, 11 ff. (H):

1) *K. al-Imāma* (F, T, Ḏ, H).
2) *K. al-Iḫtiğāğ fī imāmat amīr al-muʾminīn* (N).
Meint Nağāšī hiermit nr. 1?
3) *K. ar-Radd ʿalā l-Muʿtazila fī imāmat al-mafḍūl* (F, T, Ḏ, H).
4) *K. fī Iṯbāt al-waṣīya* (T).
5) *K. ⟨al-Ğamal⟩ fī amr Ṭalḥa waz-Zubair wa-ʿĀʾiša* (F, T, Ḏ, H).
6) *K. al-Maʿrifa* (F, T, Ḏ, H).
7) *K. Ifʿal wa-lā tafʿal* (T, N).
Nach Šahrastānī 143, 9/405, 8 hat er daneben noch ein *K. Ifʿal lima faʿalta* verfaßt. Jedoch ist dies vermutlich nur eine Doublette. Zum Inhalt vgl. Bd. I 339 f.; *ifʿal* und *lā tafʿal* sind die grammatikalische Form, unter der Gebot und Verbot – aber nicht nur sie, sondern auch Empfehlung usw. – normalerweise auftreten (*ṣīġat al-amr*; vgl. Loeschner, *Die dogmatischen Grundlagen des šīʿitischen Rechts* 51 ff. und B. Weiss, *The Search for God's Law* 344 ff.). Sollte Šaiṭān aṭ-Ṭāq als erster über dieses Thema geschrieben haben?
8) *K. Kalāmihī ʿalā l-Ḫawāriğ* (N).
9) *K. Mağālisihī maʿa Abī Ḥanīfa wal-Murğiʾa* (N).
10) *(K.) fī l-istiṭāʿa* (H).
Ein unidentifiziertes „Buch" ist bei Ṭūsī unter einem andern Eintrag (noch einmal?) verzeichnet (*Fihrist* 370 nr. 821). Das *K. fī aiyām Hārūn ar-Rašīd* bei Ḏahabī, *Siyar* X 554, 1 ist ein Mißverständnis. Es ist *kataba* zu lesen statt *kitāb*. – Eine (fiktive?) Beschreibung der menschlichen Handschrift durch Šaiṭān aṭ-Ṭāq vgl. Ars Islamica 13 – 14/1948/13 und 24 nr. 41 (unter dem Namen Ṣāḥib aṭ-Ṭāq).

Zu einer WIDERLEGUNG durch Hišām b. al-Ḥakam s. u. Werkliste IV c, nr. 7.

1: Aš'arī, *Maqālāt* 51, 12 ff.:

„Die zweite Gruppe, die Schule des Šaiṭān aṭ-Ṭāq, behauptet: *a* Alle Erkenntnisse sind vorgegeben (*iḍṭirār*). *b* Jedoch mag Gott sie manchen Menschen vorenthalten. *c* Wenn er sie aber einigen vorenthält und anderen gibt,

so erlegt er ihnen doch (allen) auf, sie anzuerkennen, auch wenn er ihnen die Erkenntnis vorenthält".

Weiterführend hierzu Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 260, 3 ff.: „*a* Die Schule des Šaiṭān aṭ-Ṭāq behauptet, die Erkenntnisse seien vorgegeben, und der Mensch müsse sie anerkennen. *b* Sie lehrten: Wenn ein unmündiges Kind (*ṭifl*, die Existenz) Gott(es) und die Prinzipien (*maʿālim*) der Religion des Islams anerkennt, so ist es gläubig. Wenn es aber stirbt, bevor es ihn (d. h. Gott) bekannt hat, so ist es weder gläubig noch ungläubig und verdient auch keine Strafe. *c* Abū Mālik al-Ḥaḍramī lehrte: Wenn ein Kind seinen Herrn erkennt und bekennt und dann stirbt, so ist es als gläubiger Mensch gestorben. Wenn es (ihn) erkannt, aber nicht bekannt hat, so stirbt es als Ungläubiger und als jemand, der die Strafe für den Unglauben verdient. Wenn es (ihn) weder erkannt noch bekannt hat, so ist es weder gläubig noch ungläubig. Und wenn es (ihn) zwar bekannt, aber nicht erkannt hat, so ist es ein Muslim, ohne doch gläubig zu sein." Was hier in *c* steht, mag zur Differenzierung von *Maq.* 51, ult. – 52, 2 dienen, wo Aš'arī wohl irrtümlich den obigen Text unter dem Namen des Abū Mālik al-Ḥaḍramī wiederholt (vgl. Bd. I 348, Anm. 122).

2: *Maq.* 37, 3 ff.:

„... Die Schule des Šaiṭān aṭ-Ṭāq behauptet: *a* Gott ist in sich (*fī nafsihī*) wissend und nicht unwissend. *b* Aber er weiß die Dinge nur, wenn er sie bestimmt (*qaddara*) und will. *c* Bevor er sie bestimmt und will, kann er sie unmöglich wissen – nicht weil er nicht wissend wäre, sondern weil ein Ding solange nicht Ding ist, als er es nicht bestimmt und durch die(se) Bestimmung existieren läßt (*yuṯbituhū bit-taqdīr*). *d* Bestimmung ist nach ihrer Ansicht (nicht Vorherbestimmung, sondern der) Willensakt".

Auch *Maq.* 493, 11 ff., als Meinung des Šaiṭān aṭ-Ṭāq „und vieler Rāfiḍiten". Vereinfacht bei Baġdādī, *Farq* 53, 11 f./71, 6 f. und Šahrastānī 143, 1 f./404, 1 ff. (als Übereinstimmung mit Hišām b. al-Ḥakam); auch Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* I 348, 24 ff. und 353, – 4 ff. Vgl. dazu Bd. I 341.

3: *Maq.* 219, 15 ff.:

„Šaiṭān aṭ-Ṭāq lehrte: *a* Gott weiß so lange nicht um ein Ding, bis er es bewirkt (*yuʾaṭṭiru aṭarahū*) und bestimmt. *b* Bewirken ist nach ihrer (!) Ansicht Bestimmen, und Bestimmen ist Wollen. *c* Wenn er etwas will, so weiß er es auch; will er es nicht, so weiß er es auch nicht. *d* ‚Er will es' bedeutet nach ihrer Ansicht: er bewegt sich in Art einer Willensreaktion. Wenn er sich so bewegt, dann weiß er um das Ding; andernfalls darf man nicht von ihm aussagen, daß er darum wisse. *e* Sie behaupteten, man (könne) ihm nicht Wissen von dem zuschreiben, was (noch) nicht ist".

Anonym auch *Maq.* 38, 6 ff., dort aber deutlich unterschieden von der Lehre Šaiṭān aṭ-Ṭāq's, daß Gott in sich wissend sei (oben 2, a). *Maq.* 489, 11 ff. als

Ansicht einer „Gruppe“ von Rāfiḍiten. Etwas anders formuliert, aber gleich in der Intention *Maq.* 212, 16 ff. als Ansicht „vieler Anthropomorphisten“, mit dem Zusatz: „Ebenso sagen sie bezüglich seiner Allmacht, seines Wissens, seines Hörens und Sehens, daß sie nur ‚Momente‘ (*maʿānī*) seien, nicht aber „Dinge“ (‚etwas‘). Ein Ding sei nämlich ein Körper“.

4: *Maq.* 44, 13 ff.:

„Die zweite Gruppe von ihnen behauptet: *a* Die Bewegungen der Menschen, ihre einzelnen Akte des Tuns und der Ruhe sind ‚etwas‘ und als solche Körper. *b* Es gibt nichts (kein Ding) außer den Körpern. *c* Die Menschen tun (bewirken) die Körper. *d* Das ist die Lehre der Ǧawālīqīya und des Šaiṭān aṭ-Ṭāq“.

Vgl. Baġdādī, *Farq* 52, 5 ff./69, apu. ff. und 53, 9 f./71, 4 f. Zur Interpretation s. Bd. I 342.

5: *Maq.* 346, 9 ff.:

„*a* Man berichtet von der Ǧawālīqīya und von Šaiṭān aṭ-Ṭāq, daß die Bewegungen von den Menschen bewirkt würden (*afʿāl al-ḫalq*), weil Gott ihnen geboten habe, (sie) zu wirken (zu tun). *b* Bewirkt werde aber nur das, was dreidimensional sei; was nicht dreidimensional sei, werde auch nicht bewirkt“.

6: *Maq.* 43, 5 ff.:

„*a* … Zurāra b. Aʿyan, ʿUbaid b. Zurāra, Muḥammad b. Ḥukaim, ʿAbdallāh b. Bukair, Hišām b. Sālim al-Ǧawālīqī, Ḥumaid b. Rabāḥ (?) und Šaiṭān aṭ-Ṭāq behaupteten, das (Handlungs)vermögen bestehe (schon) vor dem Handeln; es sei die Gesundheit. Dadurch habe man Handlungsvermögen; jeder, der gesund sei, vermöge auch zu handeln. – *b* Šaiṭān aṭ-Ṭāq lehrte: Handeln kommt nur dann zustande, wenn Gott will. – *c* Von Hišām b. Sālim berichtete man: Das Handlungsvermögen ist ein Körper und (als solcher) Teil des handlungsfähigen (Menschen)“.

c auch Šahrastānī 142, 3/399, 10. – Ḥumaid b. Rabāḥ in *a* ist nicht zu belegen. Ritter schlägt vor, stattdessen Ḥumaid b. Ziyād zu lesen. Jedoch ist dieser erst 310/922-3 gestorben (Ardabīlī, *Ǧāmiʿ ar-ruwāt* I 284); das ist für die genannte Gruppe viel zu spät. Man wird wohl eher an Ǧamīl b. Darrāǧ denken müssen (dazu Bd. I 335).

b) Hišām b. Sālim al-Ǧawālīqī.

WERKLISTE nach Naǧāšī, *Riǧāl* 305, 9:

1) *K. al-Ḥaǧǧ.*
2) *K. at-Tafsīr.*
3) *K. al-Miʿrāǧ.*
   Zu nr. 3 auch Bd. I 345. – Ṭūsī erwähnt in seinem *Fihrist* (356, 13 ff.) ein
4) *aṣl,*
   das wohl vorwiegend juristische Traditionen enthielt. Es ist vermutlich identisch mit dem „Buch“ bei Naǧāšī 305, 8.

Zu einer WIDERLEGUNG durch Hišām b. al-Ḥakam s. u. Werkliste IV c, nr. 6.

7: *Maq.* 34, 7 ff.:

„*a* … die Anhänger des Hišām b. Sālim al-Ǧawālīqī behaupten, ihr Herr habe Menschengestalt. *b* (Allerdings) streiten sie ab, daß er von Fleisch und Blut sei; *c* sie lehren, er sei strahlendes Licht, das weiß leuchte. *d* Er habe auch fünf Sinne wie der Mensch, eine Hand, einen Fuß, eine Nase, ein Ohr, ein Auge und einen Mund. *e* Er höre mit einem andern (Organ) als dem, womit er sehe. Ebenso sind auch die übrigen Sinne nach ihrer Ansicht voneinander verschieden.

f Abū ʿĪsā al-Warrāq berichtet, Hišām b. Sālim habe behauptet, sein Herr habe einen schwarzen Haarschopf, und dieser (bestehe aus) schwarzem Licht“.

Auch übersetzt bei Colpe, *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung* 201 f. Leicht verkürzt *Maq.* 209, 13 ff. > Baġdādī, *Farq* 51, 9 ff./69, 1 ff. > Šahrastānī 142, 1 ff./399, 6 ff.; ähnlich Našwān, *Ḥūr* 149, 5 ff. Verwandt auch Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 224, 3 ff. (*a* – *b*) und 224, – 5 (*f*). Referiert bei Ritter, *Meer der Seele* 447 und Corbin, *Imagination créatrice* 300. Die etwas abweichende Darstellung *Farq* 216, 8 ff./227, apu. ff. und 320, pu. ff./332, – 4 ff. = *Uṣūl ad-dīn* 74, 12 ff. > Šahrastānī 141, ult. f. ist teilweise Dāwūd al-Ǧawāribī zuzuordnen (vgl. Bd. II 433 f.; dazu Gimaret, *Livre des Religions* 535). – Našwān al-Ḥimyarī hat den Zusatz:

8: *al-Ḥūr al-ʿīn* 149, 7 f.:

„Sie lehrten: *a* Nur unter Annahme von Sinne(sorgane)n läßt sich (Gott) je als ein Wissender begreifen, der Wissen erlangt[1]. *b* Sie hielten es für ausgeschlossen, ihn anders zu beschreiben, als sie es in ihrer Vorstellungskraft erfassen (können)“.

[1] Die Konstruktion ist im Arabischen etwas gequält. Vielleicht ist der Text verderbt.

9: *Maq.* 41, 10 ff.:

„*a* ... die Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam und des Hišām al-Ǧawālīqī behaupten, das göttliche Wollen sei eine Bewegung und als solche ein Moment (*maʿnā*), das weder (mit) Gott (identisch) noch nicht (mit) ihm (identisch) sei; *b* sie sei ein Merkmal Gottes, nichts anderes. *c* Sie behaupteten nämlich, Gott bewege sich, wenn er etwas wolle, und was er wolle, entstehe daraus".

Zitiert bei Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* I 208, 2 ff. Ähnlich *Maq.* 515, 10 ff. > Baġdādī, *Farq* 51, pu. ff./69, 8 ff. (mit explizitem Zitat). *a* auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IV$_2$ 5, 9 f. (nur auf Hišām b. al-Ḥakam bezogen).

Zu *b* vgl. Bd. I 355 f.; dort auch zur Übersetzung von *ṣifa* mit „Merkmal". Das folgende *laisat ġairahū* könnte statt „nichts anderes" auch heißen: „das nichts anderes sei als Er (Gott)". Jedoch widerspräche dies der Theorie Hišām b. al-Ḥakams, wonach die *ṣifāt* mit Gott „weder identisch noch nicht identisch" sind (s. u. Text 39). Die hier gegebene Übersetzung wird im übrigen nahegelegt durch die Parallele in *Maq.* 213, 3, wo die Formulierung offenbar besagt, daß die *ṣifāt* zwar *maʿānī*, aber nicht „etwas" (*šaiʾ*) sind.

c) Hišām b. al-Ḥakam.

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 224, 1 ff. (F); Ṭūsī, *Fihrist* 355, 9 ff. (T, großenteils von F abhängig); Naǧāšī, *Riǧāl* 304, −5 ff. (N); Bağdatlı İsmail Paşa, *Īḍāḥ al-maknūn* (I) und *Hadīyat al-ʿārifīn* II 507 f. (H):

1) *K. at-Tauḥīd* (F, T, N, H).
2) *K. ad-Dalālāt ʿalā ḥadaṯ al-ašyāʾ* (F, T) bzw. *al-aǧsām* (N, I 1/476).
3) *K. ar-Radd ʿalā aṣḥāb al-iṯnain* (F, T, N, H, I 2/298).
4) *K. ar-Radd ʿalā z-zanādiqa* (F, T, N, H).
   Es ist möglich, daß eines dieser beiden letzten Bücher jene Geschichten enthielt, in denen Hišām mit Abū Šākir ad-Daiṣānī diskutiert oder darüber berichtet, wie Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq diesen oder andere *zanādiqa* widerlegt (dazu Bd. I 355 und 451 f.). Eher wird man jedoch annehmen müssen, daß umgekehrt in den Anekdoten Argumente aufgenommen sind, die Hišām in seinen Büchern entwickelte; jene werden immerhin auch von anderen Gewährsleuten tradiert.
5) *K. ar-Radd ʿalā aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ* (F, T, N, H).
6) *K. ar-Radd ʿalā Hišām al-Ǧawālīqī* (F, T, N, H).
7) *K. (ar-Radd) ʿalā Šaiṭān aṭ-Ṭāq* (F, T, N, H).
8) *K. (ar-Radd) ʿalā Arisṭālīs fī t-tauḥīd* (F, T, N).
9) *K. al-Istiṭāʿa* (F, T, N, H).
   Zum Inhalt ist vermutlich Text 44 – 47, vor allem Text 46 zu vergleichen.
10) *K. al-Qadar* (F, T, N, H, I 2/321).
11) *K. fī l-Ǧabr wal-qadar* (F, T, N, H, I 2/285).
12) *K. (ar-Radd ʿalā) l-Muʿtazila* (F, T, N, H).
    Zum Inhalt ist vermutlich Text 41 zu vergleichen.

13) *K. Iḫtilāf an-nās fī l-imāma* (F, T, N, H, I 1/48).
    Das Werk liegt streckenweise den *Firaq aš-Šīʿa* des Naubaḫtī und den *Uṣūl anniḥal* des Pseudo-Nāšiʾ zugrunde (vgl. Madelung in: Der Islam 43/1967/40 ff. und meine *Frühe muʿtazilitische Häresiographie* 26 und 54; dazu Madelung in: Der Islam 57/1980/225). Auch Zurqān hat es offenbar benutzt (Madelung 43 f.). Es beschrieb in doxographischer Weise die inner- und außeršīʿitischen Lehrmeinungen zum Problem der Führerschaft (*imāma*) in der Gemeinde. Der Zeitraum, den es erfaßte, reichte von den Anfängen bis zumindest zum Tode Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq's (Madelung 47). Die nächsten fünf Werke dürften im Gegensatz hierzu systematischen und polemischen Charakter gehabt haben.
14) *K. al-Imāma* (F, T, N).
15) *K. ar-Radd ʿalā man qāla bi-imāmat al-mafḍūl* (F, T, N).
16) *K. al-Waṣīya war-radd ʿalā man ankarahū* (F, T, N, H, I 2/349).
17) *K. al-Maǧālis fī l-imāma* (N, H, I 2/328).
18) *K. at-Tadbīr* (F, T, N, H, I 2/281).
    In N mit dem Zusatz *fī l-imāma* und der Bemerkung, daß Hišāms Schüler ʿAlī b. Manṣūr die Schrift aus Hišāms *kalām* zusammengestellt habe (vgl. Bd. I 387).
19) *K. al-Ḥakamain* (F, T, N, H, I 2/290).
20) *K. ar-Radd ʿalā l-Muʿtazila fī (amr) Ṭalḥa waz-Zubair* (F, T, N).
21) *K. al-Maʿrifa* (F, T, N, H, I 2/334).
22) *K. al-Aḫbār wa-kaifa taṣiḥḥ* (F, T, N, H, I 2/263).
23) *K. aš-Šaiḫ wal-ġulām* (F, T, N, H, I 2/307).
    In H mit dem Zusatz *fī t-tauḥīd*. Vermutlich in dialogischer Form aufgebaut.
24) *K. al-Maidān* (F, T, N, H, I 2/341).
25) *K. al-Mīzān* (F, T, N).
    Doublette zu nr. 24? Das Buch wird zitiert bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 92, ult. f. und 185, −4 f. T hat, ganz isoliert, daneben noch einen weiteren Titel mit einem ähnlichen Schriftbild: *al-Mīrāṯ*.
26) *K. al-Alfāẓ* (F, T, N, H, I 2/271).
    Hieraus stammt vielleicht ein bei Tauḥīdī überliefertes Dictum Hišāms über die Worte (*alfāẓ*) des Menschen (*Baṣāʾir* ^{2}VII 75 nr. 225), möglicherweise auch ein anderes über den Vorzug des Schreibens (Samʿānī, *Imlāʾ* 163, 13) und ein drittes zum Lobe einer guten Handschrift (Tauḥīdī, *Fī ʿilm al-kitāba* in: Ars Islamica 13 – 14/1948/13 und 24 nr. 37). Ṭūsī hat an der Stelle seiner Liste, wo man im Vergleich mit Ibn an-Nadīm den Titel *K. al-Alfāẓ* erwarten sollte, stattdessen den isolierten Titel *K. al-Alṭāf*, der wahrscheinlich nur eine Verschreibung ist. Jedoch wird das *K. al-Alfāẓ* am Ende nachgereicht (356, 1).
27) *at-Ṭamāniya al-abwāb* (F, T, N, H, I 2/284).
28) *K. ʿIlal at-taḥrīm* (N, H, I 2/118).
29) *K. al-Farāʾiḍ* (N).
    Eines der beiden letzteren Werke könnte mit jenem offensichtlich weitbekannten *aṣl* identisch sein, von dem Ṭūsī (355, 5 ff.) und Naǧāšī (304, −7 ff.) reden. – Mit dem *K. fī l-ǧism war-ruʾya*, das der Qāḍī ʿAbdalǧabbār erwähnt (*Faḍl* 152, 2 f.), ist vermutlich das Exposé des Ibn ar-Rēwandī gemeint (*K. Ḥikāyat ʿilal Hišām fī l-ǧism war-ruʾya*; Werkliste XXXV b, nr. 10). Ǧubbāʾī hat eine Widerlegung dazu geschrieben (ib.; dazu Gimaret in: JA 1976, S. 295).

WIDERLEGUNGEN:

a) durch Aṣamm (gegen Hišāms Anthropomorphismus; vgl. Werkliste XIII, nr. 3).

b) durch Bišr b. al-Muʿtamir (gegen nr. 10; vgl. Werkliste XVII, nr. 6).
Eine zweite Schrift gegen ihn ib. nr. 32. Es handelt sich vielleicht nur um die metrische Bearbeitung der ersteren; jedoch ist der Titel allgemeiner gefaßt. Vgl. auch ib. Text 8–9.
c) durch Abū l-Huḏail (gegen nr. 15; vgl. Werkliste XXI, nr. 47).
d) durch ʿAṭawī, in Gedichtform (vgl. Bd. IV, Kap. C 5.2.2.2).
e) vielleicht auch durch Iskāfī (vgl. Werkliste XXIX, nr. 13).

10: *Maq.* 31, 11 ff.:

„*a* ... Die Anhänger des Rāfiḍiten Hišām b. al-Ḥakam behaupten, der Gegenstand ihrer Anbetung (d. h. Gott) sei ein Körper. *b* Er habe ein Ende und eine Grenze *c* und sei dreidimensional, von gleicher Länge, Breite und Tiefe, wobei also nichts davon über das andere hinausgehe. *d* Länge setzten sie dabei nur in dem langen (Objekt selber) an[2]. *e* Daß Länge und Breite bei Ihm gleich seien, sagten sie nur im übertragenen, nicht im eigentlichen Sinne. *f* Sie behaupteten, Er sei strahlendes Licht und habe ein bestimmtes Ausmaß an einem spezifischen Ort wie ein Barren reinen (Silbers); *g* Er glänze allerseits wie eine runde Perle (*luʾluʾa*). *h* Er besitze Farbe, Geschmack, Geruch und sei ertastbar, wobei seine Farbe identisch sei mit seinem Geschmack, sein Geschmack mit seinem Geruch und sein Geruch mit seiner Ertastbarkeit; *i* Er sei selber Farbe. *k* Dabei setzten sie weder Farbe noch Geschmack (als etwas) außerhalb seiner an; sie behaupteten (vielmehr), Er sei die Farbe und der Geschmack. *l* Er sei (zuerst) ortlos (d. h. nirgendwo) gewesen; dann sei der Ort (= Raum) entstanden dadurch, daß der Schöpfer sich bewegte. So sei der Ort durch Seine Bewegung entstanden, und Er sei dann darin gewesen. *m* Er behauptete, (dieser) Ort sei der Thron.

n Abū l-Huḏail erwähnt in einem seiner Bücher, Hišām b. al-Ḥakam habe ihm gesagt, sein Herr (d. h. Gott) sei ein Körper, der komme und gehe, sich somit bald bewege, bald in Ruhe sei, einmal sitze und ein andermal aufstehe. *o* Er sei dreidimensional; denn was nicht so sei, falle unter die Definition des Nichtseins[3]. *p* Er berichtet weiter: Ich sagte zu ihm; Was ist denn größer, dein Gott oder dieser Berg?, wobei ich auf den Abū Qubais[4] zeigte. Er antwortete: Dieser Berg geht über ihn hinaus – m. a. W.: er ist größer als Er.

q Auch Ibn ar-Rēwandī erwähnt, daß Hišām b. al-Ḥakam zu sagen pflegte, zwischen seinem Gott und den augenfälligen Körpern bestehe unter einem bestimmten Gesichtspunkt Ähnlichkeit; andernfalls würden sie nicht auf Ihn verweisen. *r* (Jedoch) wird von ihm auch das Gegenteil berichtet, daß er

[2] *wa-lam yuʾaiyinū ṭūlan ġaira ṭ-ṭawīl*, d. h.: sie sahen Länge nicht als separate Größe, sondern nur in dem Objekt selber verwirklicht.
[3] *at-talāšī*. Ritter schlägt vermutlich zu Recht vor, in *al-lā šaiʾ* zu emendieren.
[4] Berg bei Mekka. Die Begegnung fand anläßlich des Ḥaǧǧ statt (Bd. I 361 und III 221).

nämlich gelehrt habe, Er sei ein Körper mit Teilen 〈 und einem gewissen Ausmaß. Aber 〉 weder sei Er 〈 den erschaffenen Dingen 〉 noch seien sie Ihm ähnlich[5].

s Ǧāḥiẓ berichtet in einem seiner Bücher von Hišām b. al-Ḥakam, er habe behauptet, Gott wisse das, was unter der Erdoberfläche ist, nur durch die Strahlen, die verbunden mit Ihm von Ihm ausgehen[6] und in die Tiefe der Erde eindringen; würde er nicht mit dem, was hinter dem Dortigen (*mā hunāka*) steckt, in direkte Berührung (*mulābasa*) kommen, so erführe Er (auch) das Dortige nicht. *t* Er behauptete, zu einem Teil, nämlich mit Seinen Strahlen, vermische Er sich, während Er zu einem andern Teil sich nicht vermischen könne. *u* Hätte Hišām behauptet, Gott wisse das, was unter der Erdoberfläche ist, ohne Verbindung und ohne Auskunft und Vernunftschluß, so hätte er Ihn nicht mehr mit den Phänomenen (*al-mušāhada*) in Beziehung gebracht und die Wahrheit gesprochen.

v Man sagte von Hišām, er habe in ein und demselben Jahr über seinen Herrn fünf (verschiedene) Lehrmeinungen aufgestellt. Einmal behauptete er, Er sei wie ein Kristall, ein andermal: wie ein (Silber)barren, einmal: Er habe keine Gestalt, *w* ein andermal: Er (messe) sieben Spannen von seinen eigenen. *x* Dann kehrte er sich davon ab und sagte: Er ist ein Körper ungleich den (übrigen) Körpern.

y Al-Warrāq behauptete, ein Anhänger Hišāms habe ihm einmal zugestanden, Gott befinde sich so auf dem Thron, daß Er ihn berühre; Er reiche nicht über den Thron hinaus und der Thron nicht über Ihn."

Vgl. die Übersetzung von C. Colpe in: *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung* 200 f. und die Analyse oben Bd. I 358 ff. a–h übernommen bei Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* I 203, 10 ff. Der Passus ist verkürzt referiert in *Maq.* 207, 7 ff. (a–c, f–k, n, p–q, x) und *Farq* 48, 3 ff./65, 11 ff. sowie 216, 1 ff./227, 11 ff. (a–d, f–h, k–q, s, y). Ähnlich formuliert auch Maqdisī, *Bad'* V 139, ult. ff. (b, f–g, h, l, r, w). Kurze Hinweise auf die Hauptthese finden sich an zahlreichen Stellen; vgl. etwa Maqdisī, *Bad'* I 103, 7 f. (a–b); Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 551, 11 ff. (a–b, f, h); Ǧuwainī, *Šāmil* 289, 1 f. (f, w, p); Samʿānī, *Ansāb* XIII 414, 3 ff. (a–c).

e hat nirgendwo eine Parallele. Es handelt sich vielleicht um eine erläuternde Bemerkung Aš'arīs. Colpe übersetzt *dūna t-taḥqīq*, m. E. zu Unrecht, mit „ohne Wahrheitserweis".

f: *sabīka* ist ein Edelmetallbarren. Daß Hišām hierbei an Silber denkt und nicht an Gold, wird durch die Glosse Baġdādīs in *Farq* 48, 8/65, 15 nahegelegt; es paßt auch besser zu dem gleißenden, weißen Licht, das von Gott ausgeht. Der Barren hat, wie in *c* gesagt war, Würfelform, wenngleich nur in einem idealen Sinne (*e*).

g ähnlich Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 254, –5 f. – *i* überschneidet sich mit *k*. Es ist wohl eine Doublette. – *l* auch *Ḥūr* 149, 3 f. – *m* vgl. *Maq.* 210, 15 f. – *p*

[5] Aus Šahrastānī 141, 7 f./397, 1 f. ergänzt. Vgl. den kritischen Apparat bei Ritter und unten Text 13, a.
[6] *al-muttaṣil minhu*; vgl. die Varianten in den bei Ritter genannten Testimonien.

ähnlich Baġdādī, *Uṣūl* 73, 3 f. und Našwān, *Ḥūr* 254, apu. ff.; ohne Namensnennung bei Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 119, 14 ff. *p–q* verkürzt bei Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 171, –6 ff. – *q* auch Šahrastānī 141, 5 ff./396, 11 f. – *r* geht auf Kaʿbī zurück (s. u. Text 13).

s ähnlich *Maq.* 221, 12 ff. = 491, 3 ff.; kurz auch Ibn al-Ğauzī, *Talbīs Iblīs* 83, 17 f. und Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 171, apu. ff. Zu „was hinter dem Dortigen steckt" vgl. *mā warāʾahū* in Text 28, h–i (mit Kommentar). In der Parallele *Maq.* 221, 14 = 491, 5 fehlt das Wort *warāʾa*; Pretzl übersetzt *Attributenlehre* 16 nach dieser letzteren Stelle.

t geht u. U. schon nicht mehr auf Ğāḥiẓ zurück; es wird mit *zaʿama* eingeleitet. So auch *Maq.* 491, 5 f. *u* ist eine Bemerkung Aššʿarīs. – *v–w* (auch *x*?) stammt von Naubaḫtī, wohl aus dessen *K. al-Ārāʾ wad-diyānāt*. Es handelt sich um eine polemische Bemerkung Naẓẓāms, die von Ğāḥiẓ in seinem *Radd ʿalā l-mušabbiha* festgehalten worden war (vgl. Ibn al-Ğauzī, *Talbīs* 83, –7 ff. und Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 119, 16 f.). Vgl. auch unten Text 12.

w vgl. *Maq.* 208, 16 f., mit dem Zusatz, daß dies das „beste Ausmaß" sei. Auch sonst häufig zitiert, weil sich hieran am besten die Abseitigkeit von Hišāms Vorstellungen demonstrieren ließ; vgl. etwa Bakrī, *Simṭ al-laʾālī* 855, ult. f. oder Ibn Ḥağar, *Lisān al-Mīzān* V 194, 9 ff., auch Ibn ad-Dāʿī 171, ult. Baġdādī erläutert dies damit, daß sieben Spannen die normale menschliche Körpergröße sei (*Farq* 48, –5 ff./65, pu. f.). Unklar bleibt in Aššʿarīs Formulierung, ob *nafsihī* in *min šibri nafsihī* „von seinen eigenen Spannen" sich auf Hišām oder auf Gott bezieht, ob Gott also so groß ist wie ein Mensch oder seine eigenen Dimensionen hat. Die Frage wird entschieden durch Parallelen wie Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 73, 3 (wo der Bezug auf Hišām nicht mehr gegeben ist) oder Text XIV 22, vielleicht auch durch Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 223, –5 (obgleich man dort u. U. wieder emendieren muß; s. u. Text 12, c). Damit besteht auch kein Widerspruch zu *p*.

x auch Ğuwainī, *Šāmil* 401, 11 f. – *y* noch Šahrastānī 141, 11 f.; kurz auch *Maq.* 210, 16 und Baġdādī, *Uṣūl* 76, 16 ff. *x–y* übernommen bei Ibn ad-Dāʿī 172, 2 ff.

11: Maqdisī, *Bad'* I 85, 5 ff.:

„*a* Hišām b. al-Ḥakam und Abū Ğaʿfar al-Aḥwal, zubenannt Šaiṭān aṭ-Ṭāq, behaupteten, (Gott) sei ein begrenzter und endlicher Körper. *b* Hišām sagte (außerdem): Er ist ein massiver Körper, *c* der ein bestimmtes Ausmaß an Breite hat, *d* gewissermaßen ein (Silber)barren, der wie eine Perle von allen Seiten glänzt, *e* eins, weder hohl noch porös".

a vgl. Text 10, a–b. *b–e* vgl. auch *Bad'* V 140, 1 ff.; *d* vgl. Text 10, f–g. *b* und *e* weichen gegenüber Text 10 ab; vgl. unten Text 15, b–d. Warum in *c* nur die Breite hervorgehoben wird, ist unklar; vielleicht sind Länge und Tiefe ausgefallen.

12: Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 223, 13 ff.:

„*a* Hišām b. al-Ḥakam vertrat die Lehre, daß Gott ebenso ein zusammengesetzter Körper sei wie die Körper hier. *b* Die Berichte über ihn gehen auseinander. *c* Man überliefert von ihm, daß er gesagt habe: Er ist nach seinem eigenen Spannenmaß[7] sieben Spannen; *d* aber auch: Er hat die Form (*hai'a*) eines (Silber)barrens. *e* Oder: Er hat die Form eines reinen, gleichmäßig runden Kristalls, der überall gleich aussieht, von woher man auch an ihn herankommt. *f* Oder: Er besitzt eine Gestalt (*ṣūra*). *g* Seine heutigen šīʿitischen Anhänger weisen diese Berichte über ihn zurück und behaupten, er habe nicht mehr gesagt als: Er ist ein Körper ungleich den (übrigen) Körpern. *h* (Hišām) habe, indem er diesen Ausdruck auf (Gott) anwandte, nur dessen Existenz feststellen wollen (*iṯbātahū*). *i* Sie berichten glaubwürdig von ihm[8], daß er Ihn als Licht bezeichnete, wegen des Wortes der Schrift: ‚Gott ist das Licht von Himmel und Erde. Sein Licht ist zu vergleichen [einer Nische, mit einer Lampe darin]' (Sure 24/35)".

Zu *i* vgl. auch Maqdisī, *Bad'* V 132, 9: „Die Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam sagen, ... Gott sei ein Licht, das glänze, in Form einer Lampe".

13: Šahrastānī 141, 7 ff./397, 1 ff.:

„Kaʿbī berichtet von ihm folgende Lehre: *a* (Gott) ist ein Körper mit Teilen und einem bestimmten Ausmaß. Aber weder ist Er irgendeinem Geschaffenen noch ist etwas Ihm ähnlich. *b* Man überliefert (auch) von ihm, Er sei sieben Spannen (groß) nach seinem eigenen Spannenmaß; *c* Er befinde sich an einem spezifischen Ort und in spezifischer Richtung. *d* Er bewege sich; (jedoch) sei seine Bewegung sein Handeln, nicht (eine Bewegung) von Ort zu Ort. *e* Er lehrte: Er ist (zwar) als solcher (*biḏ-ḏāt*) begrenzt, (jedoch) nicht seiner Macht nach begrenzt."

a liegt auch Text 10, r zugrunde. *b* vgl. Text 10, w und 12, c. Zu *d* s. u. Text 38. *e* auch Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 236, 6 f.; zur Übersetzung von *ḏāt* vgl. die im Kommentar zu Text XXI 68 angegebene Literatur.

14: Maqdisī, *Bad'* I 104, 4 f.:

„Hišām b. al-Ḥakam und die Anthropomorphisten[9] lehren: (Gott) ist überall und hat einen Ort".

---

[7] Ich lese *bi-šibri nafsihī* entsprechend Text 10, w und Šahrastānī 141, 9/397, 3 (wo auch *bi-* statt *min*). Der Druck hat *yašburu nafsahū* „er nimmt an sich selber Maß".

[8] Ich lese *ṣadaqū ʿanhu* statt *ṣaddaqū ʿanhu*.

[9] Ich lese *al-mušabbiha* statt *al-mašīya*.

15: Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 148, pu. ff.:

„*a* Hišām b. al-Ḥakam von der Qaṭʿīya[10] und seine Anhänger lehren: (Gott) ist etwas Kolossales (*šaiʾ ǧasīm*), *b* weder lang noch breit, *c* ein Licht, mit einem bestimmten Ausmaß, *d* massiv, nicht hohl[11] und nicht porös, *e* wie ein (Silber)barren[12] und eine Perle[13], von allen Seiten glänzend. *f* Sie lehrten: Etwas[14] läßt sich nur als existent oder nicht existent vorstellen. Existent nun war nach ihrer Ansicht etwas, das körperlich ist und Merkmale (*ṣifāt*) aufnehmen kann; was keine Merkmale haben kann, war nach ihrer Ansicht Nichtsein und hatte mit dem Sein nichts zu tun ...“.

16: Ašʿarī, *Maq.* 304, 11 f.:

„Hišām b. al-Ḥakam lehrte: ‚Körper‘ bedeutet ‚existent‘. Er vertrat die Ansicht: Wenn ich ‚Körper‘ sage, so meine ich, daß er existent und etwas ist und aus sich selber subsistiert“.

So auch *Maq.* 521, 1 f.; dazu ib. 208, 1. Ähnlich Maqdisī, *Badʾ* I 39, 1 – 3.

17: Ibn Ḥazm, *al-Uṣūl wal-furūʿ* I 146, 2 ff.:

„*a* Hišām b. al-Ḥakam war der Ansicht, daß es in der Welt nur Körper gebe; auch die Farben und Bewegungsakte seien Körper. *b* Er argumentierte folgendermaßen: Wenn ein Körper dreidimensional ist, stellt man zugleich mit ihm[15] Farbe und Bewegung fest; Dreidimensionalität kommt also auch der Farbe zu. *c* Naẓẓām vertrat die gleiche Ansicht, nur nicht mit Bezug auf die Bewegungsakte; diese hielt er für Akzidenzien, nicht für Körper.“

Zu *c* s. u. Text XXII 3. Satz *b* ist gegen Ende schon im Hinblick auf *c* formuliert; darum wird neben der Farbe die Bewegung nicht mehr erwähnt. Allerdings hat Ibn Ḥazm sich in diesem Punkt auch eine Ungenauigkeit zuschulden kommen lassen (vgl. Bd. I 357).

18: Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 76, 8 ff. = 63, 7 ff.:

„*a* Ein Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam fragte einen Muʿtaziliten: Gib mir Bescheid, ob die Welt ein Ende und eine Grenze hat! *b* Der Muʿtazilit antwortete: ‚Ende‘ (läßt sich) meines Erachtens zweifach (verstehen): zeitlich,

[10] Zu dieser Einordnung vgl. Bd. I 354.
[11] Ich lese *bi-muǧauwaf* statt *bimā fauq.*
[12] Lies *kas-sabīka* statt *kas-sunbula.*
[13] Lies *ad-durra* statt *aḍ-ḍarra.*
[14] Lies *šaiʾun* statt *šaiʾan*. Gemeint ist: „Seiendes“.
[15] Wörtlich: „insofern man ihn feststellt“.

von dann bis dann, und räumlich[16]. Sie ist aber unter diesen beiden Aspekten (*ṣifatain*) endlich. – *c* Dann gib mir Bescheid über den Schöpfer (*ṣāniʿ*): ist auch er endlich? – *d* Ausgeschlossen. – *e* Du behauptest also, ein Unendlicher könne Endliches schaffen? – *f* Ja. – *g* Warum soll dann nicht auch jemand, der nicht etwas (*šaiʾ*) ist, etwas schaffen können, so wie ein Unendlicher Endliches schaffen kann? – *h* Weil das, was nicht etwas ist, Nichtsein und zunichtegemacht (*ibṭāl*) ist. – *i* Was nicht endlich ist, ist (auch) Nichtsein und zunichtegemacht! – *k* ‚Nicht etwas‘ ist eine Negation (= negiert). – *l* Was nicht endlich ist, ist (auch) eine Negation (= negiert). – *m* Alle Leute sind sich darin einig, daß Er etwas ist, nur Ǧahm und seine Schule nicht. – *n* Alle Leute sind sich (auch) darin einig, daß Er endlich ist (nur ihr Muʿtaziliten nicht). – *o* Ich habe festgestellt, daß alles, was endlich ist, in der Zeit entstanden, geschaffen (*maṣnūʿ*) und ohnmächtig ist. – *p* Ich habe festgestellt, daß alles, was etwas ist, in der Zeit entstanden, geschaffen und ohnmächtig ist. – *q* Hast du, als du feststelltest, daß diese Dinge geschaffen sind, auch gewußt, daß ihr Schöpfer (ebenfalls) ein Ding (= etwas) ist? – *r* Hast du, als du feststelltest, daß diese Dinge endlich sind, auch gewußt, daß ihr Schöpfer (ebenfalls) endlich ist? – *s* Wäre er endlich, so wäre er in der Zeit entstanden; ich habe ja festgestellt, daß alles Endliche in der Zeit entstanden ist. – *t* Wäre er etwas, so wäre er in der Zeit entstanden und ohnmächtig; ich habe ja festgestellt, daß alles Etwas in der Zeit entstanden und ohnmächtig ist. Wenn aber nicht, was gibt es dann noch für einen Unterschied? – *u* Da gab (der Muʿtazilit) auf.“

Die Übersetzung von Lecomte, *Traité* § 81 arbeitet an einer Stelle (*m*) mit einer falschen Ergänzung. Ibn Qutaiba nimmt selber nicht Partei; er zitiert die Diskussion nur als abschreckendes Beispiel dialektischer Streitsucht. Sie ist gewiß gestellt und gibt die tatsächlichen Positionen u. U. nicht genau wieder. Vorausgesetzt ist in ihr, daß der Šīʿit im Gegensatz zu den Muʿtaziliten Gott nicht als *šaiʾ* „etwas“ bezeichnet (vgl. *p* und *t*). Vgl. dazu Bd. I 359.

19: Ašʿarī, *Maq.* 60, 7 ff.:

„*a* Nach dem, was Zurqān von Hišām berichtet, vertraten (seine Anhänger) die These von der Penetration (*mudāḫala*) und versicherten, daß zwei feine Körper wie Wärme und Farbe sich an ein und demselben Ort befinden könnten. *b* Ich kann das, was Zurqān da berichtet, nicht in dieser Form bestätigen.“

Nach Zurqān auch Baġdādī, *Farq* 50, ult. f./68, 8 f.; vgl. dazu Bd. I 365 und III 335 ff.

[16] Wörtlich: „als Ende der Extreme (*aṭrāf*) und Seiten“.

20: *Maq.* 59, 4 ff.:

„*a* Die erste Gruppe von ihnen behauptet die unendliche Teilbarkeit. Es gebe keinen Teil, zu dem es nicht wieder einen Teil gebe; *b* nur hinsichtlich der (räumlichen) Ausdehnung (*misāḥa*) stoße dies an ein Ende. *c* Die Ausdehnung eines Körpers habe ein Ende; seine Teile dagegen hätten dies bezüglich der Teilbarkeit nicht. *d* Vertreten wurde diese Lehre von Hišām b. al-Ḥakam und anderen Rāfiḍiten".

a kurz auch Baġdādī, *Farq* 50, apu./68, 6 f.; Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 125, 16 f.; Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 172, 1.

21: Maqdisī, *Badʾ* I 40, 5 ff.:

„*a* Ibn Saiyār[17] an-Naẓẓām und Hišām b. al-Ḥakam lehrten die unendliche Teilbarkeit. *b* Allerdings läßt sie sich nicht aktuell verwirklichen; sie ist (nur) theoretisch vorstellbar (*mauhūm*). *c* Sie argumentierten damit, daß Gott ebensowenig, wie er einen Körper schaffen könne, neben dem es nichts Größeres gebe, auch keinen Körper schaffen könne, neben dem es nichts Kleineres gibt. *d* Sie sagten: Hätten die Atomisten recht, so hätte das Atom seinem Wesen nach weder Länge noch Breite; erst wenn ein zweites zu ihm hinzuträte, entstünde an beiden Länge. Die Länge käme also lediglich einem von ihnen zu, nicht dem andern oder beiden gemeinsam. Da aber feststehe, daß sie beiden zukomme, wisse man, daß es sich weiter teilen lasse."

Vgl. dazu Bd. III 312 und 320. – Eine ibāḍitische Quelle (Nazwānī, 5. – 6. Jh.: *al-Ǧauhar al-muqtaṣir* 61, 3 ff.) verbindet 20, a – b mit 21, d. Daraus ergibt sich, daß Aš'arī und Maqdisī auf die gleiche Quelle zurückgreifen, vermutlich auf Ka'bī. Außerdem zeigt der Text bei Nazwānī, daß in 21, d *lan ya'duwa* zu lesen ist statt *lan ya'uddū*. Damit ändert sich die Struktur des Argumentes; der Gegenbeweis steht, wie sich nun ergibt, erst im letzten Satz. *ya'uddū* dagegen würde *qālū* zu Anfang von *d* aufnehmen; man müßte dann *lan* in *lam* ändern. Gerade *lan* aber wird durch den Befund bei Nazwānī bestätigt.

22: Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 73, 11 ff.:

„Abū Bakr al-Aṣamm und Hišām b. al-Ḥakam vertraten die (Möglichkeit der) Verwandlung: Sie sagten: Wenn Gott ein Senfkorn ⟨in einen Berg⟩ verwandeln kann, ohne einen Körper in der Länge oder in der Breite[18] hinzuzufügen, dann

[17] So statt *Ibn Baššār*!

[18] Ich lasse mit einer der Handschriften *wa* vor *ṭūl*^{an} *au ʿarḍ*^{an} weg.

kann er auch einen Menschen in einen Affen verwandeln, ohne von seinem Körper in der Länge oder in der Breite (etwas) wegzunehmen".

Die Ergänzung hinter „Senfkorn" ergibt sich aus einer Parallele bei Tauḥīdī, die aus diesem Text hervorgegangen ist oder zumindest zu ihm in Beziehung steht:

23: Tauḥīdī, *Baṣāʾir* II 825, ult. ff. / ^{2}IX 195 f. nr. 662:

„*a* Abū Bakr al-Aṣamm und Hišām b. al-Ḥakam, der Ibāḍit und der Anthropomorphist, lehrten bezüglich der Metamorphosen (*musūḫ*[19], daß sie sich durch direkte) Verwandlung (vollziehen). *b* Sie sagten: Gott kann ein Senfkorn in das Volumen eines Berges verwandeln, ohne ihm einen Körper oder ein Akzidens hinzuzufügen oder wegzunehmen. *c* Körper sind die dreidimensionalen Dinge, Akzidenzien deren Merkmale, die nur in ihnen sein können; würden sie sich von ihnen trennen, so könnten sie nicht aus sich subsistieren".

Jedoch ist es hier durch ein textliches Mißverständnis zu einer Neuinterpretation gekommen: *ʿarḍ* „Breite" ist als *ʿaraḍ* „Akzidens" verlesen. Hišām b. al-Ḥakam sprach nicht von Akzidenzien, sondern nur von „Merkmalen" (*ṣifāt*; s. u. Text 32, a). Tauḥīdī – oder seine Quelle – versucht die Diskrepanz in 23, c zu glätten. Das Mißverständnis ist bereits bei Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 60, 2 ff. = 49, 1 ff./Übs. Lecomte § 54 vorbereitet. – Mißverständlich oder zumindest merkwürdig ist auch die Einführung der beiden Personen: *Abū Bakr al-Aṣamm wa-Hišām b. al-Ḥakam ṣāḥib al-Ibāḍīya wat-tašbīh*. Wenn dies so stimmt, so ergibt es nur Sinn, wenn man *ṣāḥib al-Ibāḍīya* zu Aṣamm und *(ṣāḥib) at-tašbīh* zu Hišām b. al-Ḥakam zieht. Tauḥīdī wird über beide Theologen noch gut genug Bescheid gewußt haben, um nicht die Zusammenhänge zu grob durcheinander zu werfen. Die Edition Qāḍī hat allerdings ohne weiteren Kommentar *al-Imāmīya* statt *al-Ibāḍīya*. Vgl. auch Bd. II 396.

24: Šahrastānī 141, – 4 ff./399, 1 ff.:

„(Hišām) lehrte: Die Akzidenzien eignen sich nicht als Beweismittel für (die Existenz) Gottes; denn es gibt unter ihnen solche, die ihrerseits durch Beweisführung erwiesen werden, und das, womit man auf den Schöpfer schließt, muß in seiner Existenz auf vorgegebene Weise erkennbar (? *ḍarūrī al-wuǧūd*) sein."

Auch diese Stelle, in der von Akzidenzien im Zusammenhang mit Hišām b. al-Ḥakam geredet wird, geht offenbar auf ein Mißverständnis zurück. Šahrastānī, der mit ihr völlig alleine steht, hat Hišām b. al-Ḥakam mit dem Muʿtaziliten Hišām al-Fuwaṭī verwechselt; für diesen ist die Lehre gut belegt (Text XXIV 9 – 10; dazu Gimaret, *Livre des Religions* 535, Anm. 173).

[19] Die Edition Qāḍī hat den näherliegenden Singular *masḫ*.

25: *Maq.* 60, ult. ff.:

„Die erste Gruppe von ihnen behauptet, ‚Mensch' bezeichne zweierlei: einen Leib und eine Seele (*rūḥ*). Der Leib sei leblos, die Seele dagegen das wirkende, wahrnehmende und fühlende (Prinzip); sie sei ein Licht. So berichtet Zurqān von Hišām b. al-Ḥakam."

Ebenso *Maq.* 331, 3 ff. Nach Zurqān auch Baġdādī, *Farq* 51, 2 f./68, 10 f.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 310, 12 f.; Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* II 250, 2 ff. Kürzer Maqdisī, *Bad'* II 121, 8 f. (= Text XXI 118). Dazu meine *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 70.

26: Maqdisī, *Bad'* II 123, 5 ff.:

„Naẓẓām fragte Hišām: *a* Warum behauptest du, daß die Seele, wenn sie sich nicht mehr des Körpers bedienen kann, sich zurückwendet (*raǧaʿat*)[20] und an sich selber aufgrund der Seelenkraft (*qūwa rūḥīya*) die Wahrnehmung von Umrissen (*ašḫāṣ*)[21] und Figuren (*aškāl*) bewirkt? *b* Hišām antwortete: Weil sie nicht körperlich ist und damit auch jene Gegensätzlichkeit (*taḍādd*), von der ein (Teil), nämlich die Ruhe, die Wahrnehmung aufhebt, bei ihr keine Rolle spielt. *c* Naẓẓām sagte: Wenn sie also nach deiner These unkörperlich ist und die (genannte) Gegensätzlichkeit für sie keine Rolle spielt, was führt sie dann zur Wahrnehmung dessen, was ihr nicht unmittelbar präsent ist? *d* Hišām antwortete: Die Fähigkeit, sich auszudehnen und von den (irdischen) Hüllen zu lösen[22]. Sie nahm (nur) solange nicht isoliert die Dinge durch Einbildungskraft und Ahnung (*tawahhum*^{an} *wa-taqdīr*^{an}) wahr, als sie sie vereint (mit dem Leibe) durch Berührung und sinnenhaft wahrnehmen (konnte)[23]. *e* Naẓẓām sagte: Führt (eine Wahrnehmung durch) Einbildungskraft und Ahnung denn dazu, daß man sich das Objekt (*šaiʾ*) wirklich und gegenwärtig vor Augen führt[24]? *f* Hišām antwortete: Wenn du das meinst, was zu dem Erlebnis seines Daseins (*mušāhadata annihī*) führt, und dies als Wahrnehmung bezeichnest, so ja. *g* Naẓẓām sagte: Wenn es nun zu (dem Erlebnis) sein(es) Dasein(s) führt und man es als Wahrnehmung bezeichnet[25],

[20] Oder: „(zu ihrer Heimat) zurückkehrt"?

[21] Oder: „Personen"?

[22] Ich lese mit der Hs. Petermann 228 *irtifāʿihā* (bzw. *irtifāʿuhā*) *ʿan as-satarāt* statt *irtifāʿu/ihimā ʿalā s-satarāt*.

[23] Dies scheint mir der Sinn der etwas schwierigen Konstruktion zu sein.

[24] So möchte ich *yūǧibu ... īǧāda š-šaiʾi wa-ḥuḍūrahū* verstehen, um den Zusammenhang mit Hišāms Antwort zu schaffen. *Īǧād* wäre dann hier nur ein geistiges In-die-Existenz-Versetzen; das Suffix in *ḥuḍūrahū* würde ebenso wie *aš-šaiʾ* hinter *īǧād* einen Genetivus obiectivus ausdrücken, in dem Sinne daß der Wahrnehmende zu dem Objekt hinzutritt, es unmittelbar vor sich hat.

[25] Hier wäre wohl *idrāk*^{an} zu lesen. Die Hs. Petermann 228 hat einen stark abweichenden und ausführlicheren Wortlaut.

warum bedarf (der Mensch) dann noch der Sinne zur Wahrnehmung? *h* Hišām antwortete: Damit die Wahrnehmung der individuellen Wirklichkeit (*māʾīya*) und des (an ihr jeweils auftretenden) Merkmals (*ṣifa*) sich bei Einbildung und Ahnung ebenso wie bei unmittelbarem Erleben und Augenschein damit verbinden. *i* Naẓẓām sagte: Wozu ist das denn nötig? Da erstrebt doch jemand Wahrnehmung, der sie auch ohne die Sinne erreicht hätte. *k* Hišām antwortete: Damit er die individuelle Wirklichkeit des (Objektes)[26] in offener Kenntnisnahme von (dessen) Merkmal und Gestalt (*haiʾa*) erkenne, so wie er es geistig (*fī ḍ-ḍamīr*) durch Einbildung und Ahnung erkannte. *l* Naẓẓām sagte: Vermittelt ihm denn seine Erkenntnis von dessen individueller Wirklichkeit Erkenntnis über das hinaus, was er im Geiste (sieht)? *m* Hišām antwortete: Ja. Denn die Wahrnehmung durch die Sinne kommt zuerst, und dann erst die durch die Einbildungskraft. Wer also niemals Länge gesehen hat, der kann sie sich auch nicht soweit einbilden, daß er sie sich geistig vorstellen könnte. Wenn er sie aber einmal gesehen hat und sie dann weg ist (*ṯumma faqadahū*), so läßt sie sich geistig vorstellen und besteht aufgrund einer seelischen Wahrnehmung selbst dann, wenn die Sinne nicht mehr in Anspruch genommen werden."

Zur Interpretation dieses Passus und zur Übersetzung von *māhīya* mit „individuelle Wirklichkeit" vgl. Bd. I 368 f. – Ṣafadī (gest. 764/1363) hat nach ungenannter Quelle diesen Text in seinen Notizbüchern (*Taḏkira*) festgehalten. Er schließt daran folgende Bemerkung: „Alles, was Naẓẓām da sagt, ist völlig klar. Ach, wenn doch diese Diskussion vollständig vorläge! Denn das ist ein Dialog zwischen zwei vortrefflichen (Gelehrten), aus dem manches Bedenkenswerte erhellt (*taẓhuru fīhā l-fawāʾid*). Bei Leuten solchen Kalibers ist Geschwätz zwischen zwei Fachleuten (*haḏayān baina faqīhain*) besser als das ewige Einerlei von zwei Rechtgläubigen (*takrār sunnīyain?*). Denn diese Frage ist wichtig und der Streit der Meinungen darüber in den theologischen Werken bekannt ..." (Hs. Petermann 228 = Ahlwardt 8490. 2, fol. 34 b, 3 ff.).

27: Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 166, 15 f.:

„Hišām b. al-Ḥakam lehrte: Die zur Hölle Verdammten gelangen (letzten Endes) zum Zustand des Paradieses und werden dann (von dem Eindruck) so betäubt, daß sie nicht mehr bei sich sind und gewissermaßen in Trunkenheit und Bewußtlosigkeit verfallen."

28: Kulīnī, *Kāfī* I 99, 8 ff. nr. 12:

„... nach Hišām b. al-Ḥakam. Er sagte: *a* Die Dinge lassen sich nur entweder durch die Sinne oder durch das Herz wahrnehmen. *b* Sinneswahrnehmung vollzieht sich auf dreifache Weise: durch (Inter)penetration (*mudāḫala*), durch

[26] Ich lese, analog zur folgenden Frage Naẓẓāms, *māhīyatahū* statt *mā haiʾatuhū*.

Berührung (*mumāssa*) oder weder durch das eine noch das andere. *c* Um Wahrnehmung durch (Inter)penetration handelt es sich bei den Geräuschen, den Gerüchen und den Geschmäcken. *d* Wahrnehmung durch Berührung liegt vor bei der Erkenntnis von Formen[27], z. B. Vierecken und Dreiecken, oder bei der Erkenntnis von Weich und Grob, Warm und Kalt. *e* Wahrnehmung weder durch Berührung noch durch (Inter)penetration liegt vor beim Sehorgan; denn dieses nimmt die Dinge außerhalb seiner selbst[28] wahr, ohne sich (mit ihnen) zu berühren oder zu durchdringen. *f* Die Sehwahrnehmung hat einen Weg (*sabīl*) und eine Ursache (*sabab*). Der Weg ist die Luft, die Ursache das Leuchten (des Objektes, *ḍiyāʾ*). *g* Wenn der Weg zwischen (Sehorgan) und Objekt nicht unterbrochen und die Ursache vorhanden ist, nimmt (das Sehorgan) die Farben und Umrisse (*ašḫāṣ*)[29] wahr, auf die es stößt. *h* Denn wenn es an etwas herangetragen wird, worin es keinen Weg mehr hat, so kehrt es zurück und berichtet von dem, was sich dahinter befindet (*mā warāʾahū*). *i* Das ist, wie wenn jemand in einen Spiegel schaut; da dringt sein Sehorgan nicht in den Spiegel ein, und da es keinen Weg mehr hat, kehrt es zurück und berichtet von dem, was sich dahinter befindet. Oder wenn jemand in klares Wasser schaut; da kehrt es auch zurück und berichtet von dem, was sich dahinter befindet, da (der Mensch) keinen Weg hat, um sein Sehorgan darin eindringen zu lassen.

k Das Herz hingegen hat Herrschaft über die Luft; es nimmt alles wahr, was in der Luft ist, und stellt es sich vor (*yatawahhamuhū*). *l* Wird das Herz an etwas herangetragen, das sich nicht in der Luft befindet, so kehrt es zurück und berichtet von dem, was in der Luft ist. *m* Ein verständiger Mensch sollte darum sein Herz nicht an etwas herantragen, das nicht in der Luft sich befindet, z. B. etwas, das mit dem Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*, der Gotteserkenntnis?) zu tun hat. Denn wenn er das tut, so stellt er sich nur etwas vor, das sich in der Luft befindet, wie wir es bezüglich des Sehorgans gesagt haben. *n* Gott ist erhaben darüber, daß seine Geschöpfe ihm ähnlich seien."

Der Text ist auch übersetzt bei Vajda in: *Le Shîʿisme imâmite* 37 f. Zur Interpretation vgl. Bd. I 365 ff. Leider sind die Pronominalbezüge und die Konjunktionen nicht immer eindeutig; man mag darum an einigen Stellen über den Sinn streiten. Das gilt besonders für *mā warāʾahū* in *h – i*. Vajda versteht das Pronomen in rückbezüglichem Sinn und übersetzt metaphorisch: „was es (das Sehorgan) hinter sich hat" = „was es erfahren hat". Ich halte dies für zu wenig konkret; gemeint ist m. E. das, was hinter dem Punkt ist, wo der Blick nicht mehr weiterkommt, also die dem Beschauer zugewandte Oberfläche des wahrgenommenen Objektes. Im Spiegel sieht man das Spiegelbild, das direkt hinter dem Spiegelglas sitzt; von den Dingen sieht man die Farben und Umrisse, die ihre Oberfläche markieren. Nach Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 412, 19 f. ist das, was „hinter den Farben" ist, die Substanz und ihre jeweilige Befindlichkeit.

Allerdings könnte man sich bei dem Beispiel vom Spiegel in *i* auch vorstellen, daß an das gedacht ist, was sich hinter dem Beschauer befindet; denn im Spiegel oder im Wasser sieht man ja das, was hinter einem selber ist. Dann wäre in *h – i* im Gegensatz zu *g* das Phänomen der Reflektion beschrieben und man müßte *fa-* zu Anfang von *h* adversativ übersetzen. Auch die Formulierung *fī ḫaiyizi ġairihī wa-lā fī ḫaiyizihī* in *e* wäre in diesem Fall vielleicht anders wiederzugeben: nicht mit „im Bereich von etwas anderem und nicht in seinem eigenen" = „außerhalb seiner selbst", sondern mit „sowohl im Bereich von etwas anderem als auch nicht in dessen Bereich". Jedoch hat dies alles weniger für sich; auch Vajda versteht den Gesamtzusammenhang so wie wir. Daß Strahlen irgendwo eindringen und dann sich mit dem berühren, was „hinter dem Dortigen" ist, wird in ähnlichem Zusammenhang auch in Text 10, s gesagt. Dieses Eindringen (vgl. *infāḍ* in *i*) ist zu unterscheiden von der *mudāḫala* in *b – c*; bei ihr handelt es sich um ein gegenseitiges Durchdringen. Im übrigen wechselt an der genannten Stelle in *i* die Perspektive: *infāḍ* ist transitiv und hat *baṣar* zum Objekt; da kann letzteres nicht mehr wie vorher Subjekt sein.

Zu *a – f* jetzt noch Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le Shîʿisme originel* 121, Anm. 236; dort auch Verweis auf eine ähnliche Tradition nach dem 10. Imam, ʿAlī al-Hādī.

[27] *aškāl*, auch „geometrische Figuren".
[28] Wörtlich: „im Bereich von etwas anderem und nicht in seinem eigenen".
[29] Oder „Personen"? Vajda übersetzt mit „objets singuliers".

29: Maqdisī, *Bad'* II 51, 5 ff.:

„Hišām b. al-Ḥakam behauptete, unter der Erde sei ein Körper von wesenhaft auf- und hochsteigender Tendenz wie etwa Feuer oder Wind. Er hindere die Erde daran, herunterzufallen, wobei er selber auf nichts angewiesen sei, das ihn von unten her stütze, weil er nicht zu den fallenden (Körpern) gehöre, sondern zu denen, die aufwärtsstreben."

Ohne Nennung der Quelle zitiert bei Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* I 16, 14 ff. (dazu Daiber, *Aëtius Arabus* 431 f.). Anonym referiert bei Aš'arī, *Maq.* 326, 4 ff. und 572, 1 f.; Ibn ar-Rēwandī zugeschrieben bei Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 62, 1 ff. (= Text XXXV 7). Vgl. Bd. III 238.

30: Aš'arī, *Maq.* 63, 1 ff.:

„*a* Hišām vertrat zu den Erdbeben folgende Ansicht: Gott hat die Erde aus verschiedenen Naturen geschaffen, von denen eine in die andere greift. *b* Wenn eine dieser Naturen schwach wird, bekommt eine andere die Oberhand, und es gibt ein Erdbeben. *c* Wenn sie noch schwächer wird, kommt es zu einem Erdeinbruch (*ḫasf*).

So auch Baġdādī, *Farq* 51, 4 ff./68, 12 ff. Vgl. damit die Ausführungen zum Thema bei Epikur, *Brief an Pythokles* (= *Placita Phil.* III 15.11); jedoch klingt die arabische Übersetzung (Daiber, *Aëtius Arabus* 184 f.; dazu ib. 432) etwas

weniger ähnlich. Daß Hišām den Erdeinbruch gesondert behandelte (*c*), mag damit zusammenhängen, daß man darin ein Zeichen der Endzeit sah (*Conc.* II 30 a; dazu Attema, *Opvattingen* 71 ff.). Auch die Šīʿiten glaubten daran: eine Armee, die gegen den Mahdī marschiert, wird von der Erde verschlungen werden (vgl. jetzt Amir-Moezzi, *Guide divin* 287).

31: *Maq.* 63, 7 ff.:

„*a* (Hišām) sagte über den Regen: Möglicherweise handelt es sich um Wasser, das Gott aufsteigen und dann auf die Menschen herabregnen läßt; möglicherweise schafft er ihn aber auch erst in der Luft und läßt ihn herabregnen. – *b* Er behauptete, Luft sei ein dünner Körper."

Vgl. Bd. I 363 und 365; zu *b* auch Bd. III 201, 240 und 348 ff. sowie oben Text II 32.

32: *Maq.* 344, 9 ff.:

„*a* Hišām b. al-Ḥakam lehrte: Die Bewegungen und die übrigen Handlungen, Stehen und Hinsetzen, Wollen und Nichtwollen, Gehorsam und Widersetzlichkeit (= Sünde) und was die Verfechter von Akzidenzien sonst noch für Akzidenzien halten, sind (in Wirklichkeit) Merkmale der Körper, die weder mit ihnen identisch noch nicht mit ihnen identisch sind. *b* Sie sind keine Körper; somit können sie auch nicht das Medium der gegenseitigen Verschiedenheit (*taġāyur*) sein."

a vgl. *Maq.* 44, 5 – 7, 8 – 9; hier werden auch die Rede und Glauben bzw. Unglauben noch als weitere Beispiele für Handlungen genannt. *a* – *b* vgl. *Maq.* 369, 3 ff. Zu *b* auch unten Text 35, c.

33: *Maq.* 344, ult. ff.:

„*a* Man berichtet, daß Hišām nicht behauptete, die Merkmale des Menschen seien ‚etwas' (*ašyāʾ*); denn ‚etwas' waren nach seiner Ansicht (nur) die Körper. *b* Er behauptete, sie seien Momente (*maʿānī*), nicht ‚etwas'. – *c* Zurqān berichtet von Hišām b. al-Ḥakam die Behauptung, die Bewegung sei ein Moment (*maʿnā*), die Ruhe dagegen nicht. *d* Mag nun auch, was er berichtet, nicht richtig sein, so haben doch manche frühe Denker (*baʿḍ al-mutaqaddimīn*) behauptet, die Welt sei (gleichzeitig) in Ruhe und in Bewegung, und die Bewegung sei ein Moment, die Ruhe dagegen nicht. *e* Abū ʿĪsā (al-Warrāq) berichtet dies von den Naturalisten (*aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ*)."

a – *b* vgl. *Maq.* 44, 7 f. und 369, 4; auch Baġdādī, *Farq* 50, 5 f./67, – 4. Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 56, 2 f. ist eine unzulässige Vereinfachung. Zu *e* s. o. Bd. II 40 (wo die Stelle in Anm. 31 irrtümlich zweimal zitiert ist). Zu *c* vgl. auch

34: *Maq.* 44, 10 ff.:

„*a* Was aber Farben, Geschmäcke und Gerüche angeht, so behauptete er, sie seien Körper. Die Farbe eines Dinges sei auch sein Geschmack und sein Geruch. *b* Zurqān berichtet von ihm die These: Bewegung ist Handeln/Bewirken, Ruhe nicht."

Zu *a* s. o. Text 10, h – k; zu *b* Text 33, c.

35: Masʿūdī, *Murūǧ* VII 232, 7 ff./V 21, apu. ff.:

„*a* ... Hišām sagte zu Abū l-Huḏail: Wenn du behauptest, Bewegung sei sichtbar, warum dann nicht auch, sie sei ertastbar? – Weil sie kein Körper ist und sich so ertasten ließe; denn der Tastsinn erstreckt sich nur auf Körper. – Dann sag auch, sie sei nicht sichtbar; denn der Gesichtssinn erstreckt sich gleichfalls nur auf Körper!

b Da fing Abū l-Huḏail seinerseits an zu fragen und sagte zu ihm: Woher sagst du, ein Merkmal sei weder mit seinem Träger identisch noch nicht identisch? Hišām antwortete: Weil ebenso undenkbar ist, daß mein Handeln ich sei, wie daß es nicht ich sei. *c* Gegenseitige Verschiedenheit (*taġāyur*) lasse ich nämlich nur bei Körpern und durch sich selbst subsistierenden Entitäten (*aʿyān*) gelten. *d* Da nun mein Handeln nicht durch sich selbst subsistiert und auch nicht ich sein kann, muß es weder ich noch nicht ich sein. *e* Einen weiteren Grund lieferst du mir selber: Du behauptest, o Abū l-Huḏail, Bewegung lasse sich nicht berühren und nicht abtrennen (*mubāyina*); denn nach deiner Ansicht gehört sie zu dem, bei dem Berührung und Abtrennbarkeit nicht möglich sind. Deshalb sage ich: Das Merkmal ist weder ich noch nicht ich, und mein Grund dafür, daß es weder ich noch nicht ich ist, ist eben der Grund, aus dem du annimmst, sie lasse sich nicht berühren und nicht abtrennen. *f* Da war Abū l-Huḏail geschlagen und gab keine Antwort mehr."

Zu *c* s. o. 32, b. *e* ist nicht ganz klar. Will Hišām sagen, daß auch Abū l-Huḏail lediglich von einem Axiom ausgeht wie er, oder sieht er in „weder berührbar noch abtrennbar" eine direkte Parallele zu „weder identisch noch nicht identisch"? Die Formulierung *laisat mubāyina* ist im übrigen nicht ganz eindeutig; sie kann auch besagen, daß Bewegung nicht von ihrem Objekt verschieden sei.

36: *Maq.* 55, 6 ff.:

„*a* ... Die Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam behaupten, die Erschaffenheit (*ḫalq*) eines Dinges sei eines von dessen Merkmalen, das weder mit ihm identisch noch nicht identisch sei; *b* sie sei nämlich eines seiner Merkmale, und ein Merkmal könne nicht seinerseits wieder mit Merkmalen versehen (eine Eigenschaft nicht wieder beeigenschaftet) werden. *c* Ebenso behaup-

teten sie, Kontinuität (*baqā'*) sei ein Merkmal ihres Objektes, das weder mit diesem identisch noch nicht identisch sei. So auch das Vergehen (*fanā'*)."

a auch *Maq.* 364, 14 f. = 511, 9 f. *c* auch Maq. 367, 8 f. Zum Problem vgl. Bd. II 740 f. und III 281 f.

37: *Maq.* 61, 12 f.:

„... die Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam lehren nach dem, was Zurqān berichtet: Ein Körper (kann) an einem bestimmten Ort sein und dann (gleich) an einen dritten Ort gelangen, ohne den zweiten zu passieren".

Es geht, wie die Überschrift zeigt (61, 11), um den „Sprung". Vgl. dazu Bd. I 369 und ausführlich Bd. III 310 ff.

38: *Maq.* 213, 6 f.:

„*a* Hišām behauptete, die Bewegung des Schöpfers bestehe darin, daß er etwas tue/bewirke. *b* Obwohl er sagte ‚Er bewegt sich', sträubte er sich doch gegen (die Aussage), daß der Schöpfer sich wegbewege (*yazūlu*)".

S. o. Text 13, d (nach Ka'bī); auch 9 und 61. Dazu Bd. I 347 f. und 358.

39: *Maq.* 493, 15 ff.:

„*a* Abū l-Qāsim al-Balḫī berichtet von Hišām b. al-Ḥakam die Lehre: Es ist undenkbar, daß Gott von Ewigkeit her aus sich heraus wissend sei[30]. *b* Er weiß die Dinge nur, nachdem er (zuvor) nicht um sie wußte, *c* und er weiß sie durch einen Wissensakt. *d* Wissen ist eine seiner Eigenschaften (*ṣifāt*), die weder mit ihm identisch noch nicht mit ihm identisch und auch kein Teil von ihm ist. *e* Man darf von dem Wissen auch nicht sagen, daß es in der Zeit entstanden oder ewig sei; *f* denn es ist eine Eigenschaft, und eine Eigenschaft kann nach seiner Ansicht nicht ihrerseits wieder mit Eigenschaften versehen werden. *g* Wäre Er von Ewigkeit her wissend, so wäre auch das (jeweilige) Objekt ewig; denn einen Wissenden gibt es füglich nur mit einem existenten Wissensobjekt. *h* Wüßte er, was die Menschen tun werden, so gäbe es füglich keine Prüfung und Erprobung.

i Hišām redet über die Allmacht und das Leben (Gottes) nicht wie über das Wissen, nur daß er[31] zwar nicht ihr Entstandensein in der Zeit vertritt,

[30] *lam yazal 'āliman bi-nafsihī.* Wie die Parallele in 37, 9 zeigt, ist nicht gemeint: „von Ewigkeit her um sich selber wußte"; denn dort steht *lam yazal 'āliman bil-ašyā' bi-nafsihī.*

[31] Die Konjunktion *illā annahū* verwirrt den Zusammenhang etwas; der Inhalt des *istiṯnā'* kommt erst mit dem folgenden *walākinnahū.* Gimaret möchte an der entsprechenden Stelle bei

aber doch behauptete, sie seien beide Eigenschaften Gottes, die weder (mit) Gott (identisch) noch nicht (mit) Gott (identisch) oder ein Teil von ihm seien. *k* Daß Er (immer) wissend sei, leugnete er nur aufgrund dessen, was wir erwähnt haben. *l* (Allerdings) berichtet jemand, er habe zur Allmacht dieselbe Lehre vertreten wie zum Wissen".

a – h noch *Maq.* 37, 8 ff.; *i – l* ib. 38, 1 ff. sinngemäß, aber auch auf Hören und Sehen Gottes ausgedehnt. Nur bei Allmacht und Leben lasse die Überlieferung nicht klar erkennen, ob sie nach Hišāms Ansicht ewig sind oder nicht. *d – f* weiterhin *Maq.* 222, 1 ff., wo jedoch die Aussage, daß das Wissen weder ewig noch in der Zeit entstanden sei (*e*), gegen *i* auf alle göttlichen Eigenschaften, also auch auf Allmacht und Leben ausgedehnt wird. Vgl. auch oben Text 9.

Der Passus liegt zugrunde bei Baġdādī, *Farq* 49, 11 ff./67, 5 ff. und bei Šahrastānī 141, 12 ff./397, ult. ff. Jedoch hat Šahrastānī, der vermutlich direkt von Ka'bī ausging, *muḥāl* zu Anfang von *a* überlesen; dadurch wird dieser Satz, der auch bei Aš'arī schon nicht ganz eindeutig ist, auf den Kopf gestellt. Gimaret schlägt sich in seiner Übersetzung m. E. zu sehr mit diesem Problem herum (*Livre des Religions* 533 und Anm. 165).

40: *Maq.* 582, 10 ff.:

„Hišām b. al-Ḥakam und seine Schule lehrten: *a* Der Koran ist ein Merkmal (*ṣifa*) Gottes, das weder geschaffen noch schaffend genannt werden kann. *b* So lautete der Bericht über ihn. Balḫī fügt dem Bericht hinzu, daß er gesagt habe: Auch nicht ‚ungeschaffen', ebensowenig wie geschaffen; denn Merkmale können nicht ihrerseits wieder mit Merkmalen versehen werden.

c Zurqān berichtet von ihm, ‚Koran' (lasse sich auf) zwiefache Weise (verstehen). Wenn man damit das meine, was man hört, so schaffe Gott das artikulierte Lautgebilde (der Rezitation, *aṣ-ṣaut al-muqaṭṭa'*); dies sei der Konsonantenbestand (*rasm*) des Korans. *d* Der Koran (selber) dagegen sei ein Handeln Gottes wie sein Wissen und seine Bewegung, weder mit ihm identisch noch nicht mit ihm identisch."

Leicht abweichend auch *Maq.* 40, 2 ff.; diese Stelle ist zitiert bei Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* I 208, – 6 ff. *a – b* verkürzt Baġdādī, *Farq* 50, 2 ff./67, 16 f.; weiter zusammengefaßt Šahrastānī 141, – 5 f./398, 7 f. und Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 54, 3 f. *b* auch Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* VII 3, 19 f. Ganz kurz noch Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 88, 3 f. – Die Stelle ist übersetzt von Pretzl, *Attributenlehre* 28; dort ist *rasm* in *c* mit „Äußeres" wiedergegeben. Dazu Bd. I 376.

Šahrastānī *li-annahū* lesen, wie schon Cureton dies tat (141, 14 f./398, 4 f.; *Livre des Religions* 534, Anm. 170).

41: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 81, 5 ff. (= 108, 13 ff. NYBERG):

„Hišām sagte: *a* Gott ist entweder von Ewigkeit her durch sich selber (*li-nafsihī*, auch: durch sein eigenes Selbst) wissend, wie die Muʿtazila lehrt, oder durch ein ewiges Wissen wissend, wie die Zaidīya lehrt, oder in der Art wissend, wie ich sie vertrete. *b* Wenn er (alle) Dinge, bedeutende und unbedeutende, durch sich selber weiß, so weiß er von Ewigkeit her durch sich selber, daß ein Körper sich bewegen wird, weil er es jetzt weiß; was er jetzt weiß, das hat er von Ewigkeit her gewußt. In diesem Fall aber würde auch der (betreffende) Körper sich von Ewigkeit her bewegen; denn Gott kann nur dann von Ewigkeit her wissen, daß ein Körper sich bewegt, wenn ein Körper existiert, der sich so bewegt, wie sein Wissen besagt. *c* (Dieser) Körper müßte dann auch in alle Ewigkeit in Bewegung sein; denn (Gott) kann nur dann in alle Ewigkeit wissen, daß der Körper sich bewegt, wenn ein Körper existiert, der sich so bewegt, wie sein Wissen besagt. *d* Und schließlich müßte (Gott) in alle Ewigkeit wissen, daß der Körper sich bewegt, da das Selbst (*nafs*), durch das und um dessentwillen er dies weiß (*li-nafsihī*), in alle Ewigkeit existiert."

Ib. 84, 14 ff. und 85, 6:

„[*e* Wenn (die Muʿtaziliten) nun behaupten, Gott wisse durch sich selber, daß ein Körper sich bewegt, wenn er sich bewegt, bzw. daß er in Ruhe ist, wenn er in Ruhe ist, ohne daß an ihm (*lahū*, jeweils) ein (neuer) Wissensakt entstünde, warum leugnen sie dann, daß (analog dazu) ein Körper, wenn er seinen Ort verläßt und freimacht, sich bewegen, bzw. wenn er an ihn gelangt und (dort) beharrt, in Ruhe sein (könne), ohne daß an ihm (*lahū*, jeweils) eine Bewegung bzw. eine Ruhe entstünden? ...] *f* Das ist eine Kostprobe von Hišāms rationaler Beweisführung."

Ib. 85, 10 ff.:

„*g* Aus dem Koran aber argumentierte er mit dem Wort Gottes: ‚... um zu sehen, wie ihr handeln würdet' (Sure 10/14) und ‚Jetzt hat Gott euch Erleichterung gewährt und erkannt (*ʿalima*), daß unter euch Schwachheit vorkommt' (Sure 8/66). Er sagte: So wie das Gewähren der Erleichterung jetzt geschieht, so auch das Erkennen der Schwachheit; denn die zweite Aussage ist der ersteren durch eine Konjunktion beigeordnet. – *h* Zu diesen beiden Versen gibt es im Koran zahlreiche Parallelen, die er ebenso als Grund vorbrachte wie diese".

Ib. 86, 6 ff.:

„*i* Vom Konsens her argumentierte er damit, daß die Muslime sagen: Die Welt ist eine Stätte der Prüfung; sie wurde nur geschaffen, damit die Verständigen in ihr geprüft werden. *k* Hišām sagte: Prüfung kommt in ihr im echten Sinne nicht zustande bei jemandem, der von Ewigkeit in Wahrheit (das Ergebnis) schon weiß, bevor er sie (die Welt bzw. die Menschen in ihr) geprüft hat. *l* Könnte jemand etwas prüfen, der es schon unter all seinen Aspekten kennt, so könnte auch der es kennenlernen, der es schon unter all seinen Aspekten kennt. Da aber falsch ist, daß derjenige es (noch) kennenlernen könnte, dem davon nichts mehr zu wissen geblieben ist, ist auch falsch, daß derjenige es (noch) prüfen könnte, dessen Wissen es schon unter all seinen wesenhaften Erscheinungsformen (*ḥaqāʾiq*) umfaßt hat."

Ib. 86, pu. ff.:

„Hišām sagte: *m* Sollte Gott von Ewigkeit her um den Unglauben der Ungläubigen gewußt haben, was für einen Sinn hätte es dann gehabt, Propheten zu ihnen zu entsenden, gegen sie zu argumentieren und ihnen etwas vorzuhalten, von dem er bereits wußte, daß sie ihm keine Aufmerksamkeit schenken würden? *n* Ist etwa weise, wer jemanden (zur Wahrheit) ruft, von dem er weiß, daß er ihm nicht Folge leisten wird, und auf dessen Willfährigkeit er auch gar nicht hofft?"

Ib. 87, pu. ff.:

„Hišām sagte: *o* Wie ist denn zu verstehen, daß Gott zu Mose und Aaron sagte: ‚Darum sprecht sanft zu ihm! Vielleicht läßt er sich mahnen oder fürchtet sich' (Sure 20/44)? Kann so jemand reden, der bereits weiß, daß es bei ihm (dem Pharao) nicht zu einem Insichgehen (*taḏkira*) und zu Furcht kommen wird? Ist dies nicht vielleicht nur möglich bei jemandem, der abwartet und zusieht?"

Ib. 88, –9 ff.:

„Hišām sagte: *p* Wenn uns die Muʿtazila nach dem Schriftwort ‚Und wenn sie (ins Leben) zurückgebracht würden, würden sie das, was ihnen verboten ist, (genau wie früher) wieder tun' (Sure 6/28) und ähnlichen Koranstellen fragt, *q* so verhält es sich damit doch nur wie mit den Schriftstellen, nach denen sie gefragt werden könnten, etwa ‚Und sie schädigen damit niemanden, es sei denn mit Gottes Erlaubnis' (Sure 2/102) oder ‚Wenn wir gewollt hätten, hätten wir einem jeden seine Rechtleitung gegeben' (Sure 32/13) oder ‚Aber sie sind immer noch uneins, ausgenommen diejenigen, derer dein Herr sich erbarmt hat' (Sure 11/118-119) oder ‚Gott hat ihnen das Herz ... versiegelt' (Sure 2/7) oder ‚Aber nein, Gott hat ihnen (ihr Herz zur Strafe) für ihren Unglauben versiegelt' (Sure 4/155) oder ‚Wenn (Gott) aber einen irreführen will, macht er ihm die Brust eng und bedrückt (so daß es ihm ist), wie wenn er in den Himmel hochsteigen würde (und keine Luft bekommt?)' (Sure 6/125) oder ‚Du kannst nicht (einfach) rechtleiten, wen du (persönlich) gerne (rechtleiten) möchtest. Gott ist es vielmehr, der rechtleitet, wen er will' (Sure 28/56) und solcher Verse mehr. *r* Wir würden da auch nicht schlechter herauskommen als sie, und wir hätten auch nicht weniger Spielraum für Exegese (*taʾwīl*) als sie."

Ib. 90, 10 ff.:

[„*s* Alle Bekenner der Einheit Gottes sind sich einig darin, daß Gott schon war, als es noch nichts gab. Wenn es sich aber so verhält und Wissen sich nur auf etwas bezieht, so hat es keinen Sinn zu sagen: Gott wußte von Ewigkeit her um die Dinge, bevor sie waren, da die Dinge (*ašyāʾ*) gar nicht ‚etwas' (*ašyāʾ*) sind, bevor sie sind."]

Die Stellen werden allesamt nicht von Ḫaiyāṭ, sondern von Ibn ar-Rēwandī zitiert. Vgl. dazu Aʿsam, *Faḍīḥat al-Muʿtazila* § 125 – 133/Übs. S. 210 ff.; schon er hat vermutet, daß wir es hier mit Fragmenten aus Hišāms *K. ar-Radd ʿalā l-Muʿtazila* zu tun haben (S. 279). In jedem Fall hat Ibn ar-Rēwandī nur diejenigen Stücke bewahrt, die sich gegen die Muʿtazila richten; von der These der Zaidīya, die in *a* erwähnt wird, hören wir nichts mehr. Das entspricht der Intention seines Buches. Ob Ibn ar-Rēwandī dem Aufbau von Hišāms Traktat folgte, wissen wir nicht. Die Gliederung der Exzerpte ist nur zu Anfang logisch: Hišām widerlegt die Muʿtaziliten mit Verstandesargumenten (*a* – *e*), aus dem Koran (*g* – *h*) und unter Berufung auf den *iǧmāʿ* (*i* – *l*). Ibn ar-Rēwandī sagt dabei deutlich, daß er kürzt (*f* und *h*). Jedoch folgt dann jeweils wieder ein rationaler Beweis (*m* – *n*) und ein Schriftargument (*o*). Mit *p* reagiert Hišām auf muʿtazilitische Polemik, die einen ganz andern Punkt betrifft (s. u.). Er ist offenbar darauf nicht näher eingegangen, sondern hat nur darauf hingewiesen, daß auch die Muʿtaziliten Schwierigkeiten mit gewissen Schriftstellen haben und dann zum Mittel der Umdeutung (*taʾwīl*) greifen müssen (*q* – *r*) – ein reines argumentum ad hominem. *s* ist noch einmal ein Beweis aus dem *iǧmāʿ*. Zum Einzelnen wäre noch folgendes zu sagen:

a – *d* auch übersetzt bei Pretzl, *Attributenlehre* 17; dort ist *c* mißverstanden. Hišām wendet die These, die er in *b* für die Ewigkeit a parte ante aufgestellt hat, in *c* auf die Ewigkeit a parte post an. In *d* bezieht sich das „Selbst" (*nafs*) auf das *li-nafsihī* der muʿtazilitischen These. Die Vokabel ist im Deutschen schwer wiederzugeben: „Wesen" (also „durch sein Wesen" statt „durch sich selber") wäre schon zu viel; *nafs* ist ja für die Muʿtaziliten hier vermutlich nichts Selbständiges, sondern auch Reflexivpronomen. Aʿsam hat die Stelle mißverstanden; er spricht von „soul" und bezieht *lahā* fälschlich auf *ǧism*. – Kurz referiert bei Baġdādī, *Farq* 49, pu. f./67, 12 f. Vgl. auch Text 39, g.

Ad *e*: Hier wie bei *s* ist nicht ausdrücklich gesagt, daß das Argument auf Hišām zurückgeht; Ḫaiyāṭ führt es einfach als Zitat aus Ibn ar-Rēwandī ein. Jedoch legt der Kontext diesen Schluß nahe (vgl. *f*); auch Aʿsam hat sich so entschieden. Der Gedankengang setzt im übrigen, indem er eine Analogie zwischen Gott einerseits (seinem Wissen) und irdischen Phänomenen andererseits (Bewegung und Ruhe) herstellt, Hišāms System voraus (vgl. Bd. I 357 f.); die Muʿtaziliten hätten dies nicht unbedingt zugestanden.

Ad *g*: Paret übersetzt in Sure 8/66 abweichend: „... Erleichterung gewährt. Er weiß ja, daß ...". Die Korankommentare gehen auf das Problem nicht ein.

Ad *h*: Eine der Parallelen, auf die hier verwiesen wird, ist *o*. Herangezogen wurde anscheinend auch Sure 47/31 „Und wir werden euch bestimmt auf die Probe stellen, um diejenigen von euch, die (um unseretwillen) Krieg führen und die geduldig sind, in Erfahrung zu bringen" (Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 118, pu. ff.). Faḫraddīn ar-Rāzī hat im Anschluß an Sure 3/140 Hišāms Belege –

oder die, die er hätte heranziehen können? – zusammengestellt (*Mafātīḥ al-ġaib* IX 16, 11 ff.). Ähnlich verfährt, aber ohne Namensnennung, Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 196, 14 ff.

Ad *i*: Aʿsam sucht nach dem Ursprung der genannten Maxime und konstatiert, daß es sich nicht um ein Ḥadīṯ handle (S. 281). Jedoch konstruiert er damit wohl ein überflüssiges Problem: Hišām stellt bloß fest, daß alle Muslime sich in dieser Annahme einig sind (ähnlich wie in *s*).

Ad *k*: Vgl. Baġdādī, *Farq* 50, 1 f./67, 14 f.

Ad *l*: Für das Verständnis der Argumentation ist der Unterschied zwischen *taʿarrafa* „kennenlernen, erkennen" und *ʿalima* „wissen, kennen" sehr wichtig. Sowohl Nader (S. 106) als auch Aʿsam haben ihn verwischt. Aʿsam hat darum konjiziert (S. 212, Anm. 99), damit jedoch zugleich die Analogie zerstört. Vgl. auch Text 39, h.

Ad *n*: Diese Art rhetorischer In-Frage-Stellung der göttlichen Weisheit gehört zum Grundbestand des *kalām*-Stils. Vgl. die Parallelen in Text I 1, d und XVIII 6, g – h.

Ad *o*: Ich lese *min al-mutawaqqiʿ al-muntazir*. Das erscheint mir näherliegend als die passivische Vokalisierung der Handschrift (vgl. die Anmerkung von Nyberg zur Stelle in seiner Edition, S. 210). Die textkritische Bemerkung von Aʿsam (S. 146, Apparat) ist unverständlich, weil der Setzer die Vokalzeichen ausgelassen hat; im Text selber vokalisiert Aʿsam zwar als Passiv, übersetzt jedoch, als ob das Aktiv dastünde.

Ad *p*: Die Muʿtaziliten greifen Hišām wegen seines Glaubens an die *raǧʿa* an (vgl. dazu Bd. I 382). In *q* sammelt Hišām Koranstellen, die der muʿtazilitischen These von der Willensfreiheit widersprechen. Er selber scheint keine Schwierigkeiten damit gehabt zu haben; er ist also kein reiner Indeterminist.

Ad *s*: Aʿsams Ergänzung von *mauǧūd* hinter *wa-lā šaiʾ*[a] ist unnötig.

42: *Maq.* 55, ult. ff.:

„Die Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam behaupten nach dem, was Zurqān von ihm berichtet – und wenn nicht Hišām b. al-Ḥakam (selber) es gelehrt hat, so vertreten es doch heutzutage viele –: Gott kann unmöglich die unmündigen Kinder bestrafen; sie sind vielmehr im Paradies."

Das steht im Gegensatz zu der üblichen rāfiḍitischen Lehre, die Gott hier freie Hand ließ (ib. 55, 13 f.). Inhaltlich ähnlich, aber knapper formuliert Našwān, *Ḥūr* 257, 3 f. Vgl. dazu unten Text 64 sowie VIII 9, IX 10 und XXI 151.

43: Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣirat ul-ʿawāmm* 176, 7 ff.:

„Hišām b. Sālim, Hišām b. al-Ḥakam, Abū Baṣīr und Bayān (b. Samʿān) lehren: Wenn Kinder Schmerz erleiden, so ist dies nicht verdient. Jedoch mögen Schmerz und Weh über sie kommen; (dann) haben sie keinen Anspruch auf Ausgleich (*ʿiwaḍ*)."

Ibn ad-Dāʿī tut dies im folgenden als Verleumdung ab; nur für Bayān b. Samʿān, den er als Ketzer ansieht, will er den Bericht gelten lassen. Aber gerade die gemeinsame Nennung von „orthodox" – šīʿitischen Theologen und einem „Extremisten" ist interessant; Ibn ad-Dāʿī's Quelle erkennt diese sonst übliche inneršīʿitische Unterscheidung, die auch von sunnitischen Häresiographen übernommen worden ist, nicht an. Die Problemstellung selber ist unter dem Blickwinkel späterer muʿtazilitischer Theologie formuliert.

44: *Maq.* 40, 12 ff.:

„*a* Die erste Gruppe, nämlich Hišām b. al-Ḥakam, behauptet, die Handlungen der Menschen seien von Gott geschaffen. *b* Ǧaʿfar b. Ḥarb berichtet von Hišām b. al-Ḥakam die Lehre, die Handlungen des Menschen seien sowohl (Ergebnis freier) Entscheidung als auch (einer) Notwendigkeit: freie Entscheidung insofern er sie wolle und ‚erwerbe', Notwendigkeit insofern sie nur von ihm ausgehen, wenn die zu ihnen antreibende Ursache entsteht."

Zitiert bei Ibn Taimīya, *Minhāǧ* I 214, 8 ff. – *a* auch Baġdādī, *Farq* 50, 4 f./67, –5; vgl. Maqdisī, *Bad'* V 132, 9. Der Satz ist zu Anfang vielleicht nicht in Ordnung; vgl. den Apparat bei Ritter.

45: Nāšiʾ, *Ausaṭ* 92, ult. ff. § 70:

„Andere sagen: Die Ursachen, aus denen sich die menschlichen Handlungen ergeben, werden von Gott bereitgestellt; die Handlungen dagegen gehören dem Menschen selber zu. Man kann also weder sagen, sie seien geschaffen noch sie seien nicht geschaffen. Das ist die Lehre Hišāms und der Rawāfiḍ".

46: *Maq.* 42, 12 ff.:

„*a* ... die Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam behaupten, das Handlungsvermögen (setze sich aus) fünf Elemente(n zusammen): der Gesundheit, der Freiheit der Umstände (*taḫliyat aš-šuʾūn*), der zeitlichen Dauer, dem Werkzeug, womit sich die Handlung vollzieht, z. B. der Hand, mit der man eine Ohrfeige austeilt, oder der Axt, mit der Zimmermannsarbeit getan wird, oder der Nadel, mit der geschneidert wird, und anderen Werkzeugen mehr, und schließlich der sich ergebenden antreibenden Ursache, derentwegen es zu der Handlung kommt. Wenn diese Dinge zusammenkommen, ereignet sich die Handlung.

b Manches an dem Handlungsvermögen bestehe schon vor der Handlung, manches auch erst gleichzeitig mit ihr, nämlich die Ursache. *c* Er behauptete, zu einer Handlung komme es nur durch die neu auftretende Ursache; wenn diese Ursache vorhanden sei und Gott sie auftreten lasse, so komme es

unvermeidlich zu der Handlung. *d* Das die Handlung auslösende Moment (*al-mūǧib lil-fiʿl*) sei nämlich die Ursache; die übrigen (Elemente) des Handlungsvermögens lösten sie nicht aus."

Ein kürzerer und etwas vergröberter Verweis auch bei Šahrastānī 141, pu. f./399, 4 f. (dazu Gimaret, *Livre des Religions* 535). Vgl. dazu Bd. I 369 ff.

47: Nāšiʾ, *Ausaṭ* 96, 3 ff. § 86:

„Andere sagen: *a* Der Mensch ist zu dem Handeln, das er hervorbringt, und ebenfalls zu dessen Unterlassen imstande durch die Werkzeuge, nicht durch die Ursache. *b* Sie sagen: Die Ursache ist (selber) nicht Handlungsvermögen, sondern nur ein Anstoß (*dāʿī*) zu der Handlung."

Ich habe diese Notiz Hišām b. al-Ḥakam zugeordnet (vgl. Nāšiʾ, Einleitung 92); Madelung hat sich dem angeschlossen (in: *Islamic Philosophical Theology* 132). Jedoch weicht *b* gegenüber 46, a – b leicht ab: hier ist die Ursache nicht mehr Bestandteil des Handlungsvermögens. Wahrscheinlich haben wir eine spätere Ausdifferenzierung innerhalb der Schule vor uns.

48: *Maq.* 52, 3 ff.:

„*a* ... Die Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam behaupten, alle Erkenntnis komme auf notwendige Weise, ausgelöst durch die anerschaffene Natur (des Menschen, *bi-īǧāb al-ḫilqa*) zustande; sie ergebe sich erst nach dem Nachdenken und Schlußfolgern (*baʿda n-naẓar wal-istidlāl*). *b* Dabei meinten sie mit dem, was sich erst nach dem Nachdenken und Schlußfolgern ergibt, das Wissen von Gott."

49: *Maq.* 63, 4 ff.:

„*a* Zauberei war für ihn Betrug und Gaukelspiel; kein Zauberer kann einen Menschen in einen Esel oder einen Stock in eine Schlange verwandeln. *b* Zurqān berichtet von ihm, er habe es für möglich gehalten, daß jemand, der nicht Prophet ist, auf dem Wasser wandelt; dagegen sei es nicht möglich, daß (direkte) Wunderzeichen (*aʿlām*) an jemandem erscheinen, der nicht Prophet ist."

Übernommen bei Baġdādī, *Farq* 51, 7 f./68, apu. f., wo in *b* erläuternd *al-aʿlām al-muʿǧiza* steht. Dazu Bd. I 377.

50: *Maq.* 62, 2 ff.:

„*a* Hišām lehrte, die Ǧinn seien (Gottes) Gebot und Verbot unterworfen, weil (Gott im Koran) sagt: ‚Ihr Ǧinn und Menschen, wenn ihr … könnt …'[32] und ‚Welche von den Wohltaten eures Herrn wollt ihr denn leugnen?' (Sure 55/13 usw.). *b* Zu den Einflüsterungen des Satans zitierte er das Schriftwort: ‚… der Einflüsterung (und) dem heimtückischen Kerl (?), der (böse Gedanken) in die Brust der Menschen einflüstert' (Sure 114/4 f.) und sagte: Damit wissen wir, daß er einflüstert, ohne in den Leib der Menschen einzudringen. *c* Gott mag jedoch die Luft (*ǧauw*) zu einem Instrument für den Satan gemacht haben, durch das er an das Herz gelangt, ohne darin einzudringen. *d* Er lehrte: Er weiß, was im Herzen vorgeht. Das ist nichts Verborgenes (*ġaib*); denn Gott hat ein Indiz dafür geschaffen. So wie man z. B. jemandem durch eine Geste zu verstehen gibt, er möge sich nach vorne oder nach hinten drehen, und dieser dann weiß, was man will, so erkennt auch der Satan, wenn ein Mensch etwas in frommer Absicht tut, dies durch das Indiz und hindert ihn daran.

e (Auch) von den Engeln sagte Hišām, sie seien (Gottes) Gebot und Verbot unterworfen, weil (Gott im Koran) sagt: ‚Und wenn einer von ihnen sagt: Ich bin Gott an Seiner statt, dann vergelten wir ihm mit der Hölle' (Sure 21/29) und ‚(Die Engel) fürchten ihren Herrn über sich und tun, was ihnen befohlen wird' (Sure 16/50)."

Zu *a*: Der Ansatzpunkt von Hišāms Beweisführung liegt in dem, was beide Koranverse gemeinsam haben, daß nämlich hier Menschen und Ǧinn zugleich angesprochen werden. In dem zweiten wird dies nur im arabischen Original deutlich; es handelt sich um den Refrain von Sure 55, der dort in Vers 13 zum erstenmal auftritt und in der Anrede immer den Dual benutzt. Die Kommentatoren beziehen diese Form auf die Zweiheit von Menschen und Geistern (vgl. Paret, *Kommentar* 466). Sie stützen sich dazu auf die Erwähnung dieser beiden Klassen von Geschöpfen in Vers 14 f. (der allerdings auf den Dual in Vers 13 erst folgt) und vor allem auch auf den hier zuerst genannten Vers 33, wo beide nun auch in der Anrede explizit nebeneinandergestellt sind. Daß die Menschen unter Gottes Gesetz stehen, ist unbestritten; man sollte dies also auch von den Ǧinn erwarten. Allerdings müßten, damit der Beweis sich schließt, die Verse auch ein Gebot oder ein Verbot enthalten; die bloße Anrede Gottes genügt ja nicht. Da ist, soweit ich sehe, dem zweiten Vers nicht viel abzugewinnen; es handelt sich um eine rhetorische Frage, die allenfalls implizit eine Ermahnung enthält. Der erste Vers hat dagegen den Vorteil, daß in ihm von „können", also einem Handlungsvermögen (*istiṭāʾa*), der Basis verantwortlichen Tuns, die Rede ist. Dieses wird allerdings gleich dadurch eingeschränkt, daß es nur „auf Grund einer Vollmacht" (*bi-sulṭān*) eingesetzt werden kann.

Der Abschnitt *b* – *d* verbindet Gedanken, die in den Parallelstellen *Maq.* 435, 15 ff. und 436, 10 ff. getrennt referiert werden. Dabei bleiben *b* – *c* in *Maq.* 435, 15 ff. anonym (*qāla qāʾilūn*), während *d* in *Maq.* 436, 10 ff. (= Text XVI 62) auf Ibrāhīm (an-Naẓẓām), Muʿammar und „Hišām" zurückgeführt wird; die Nachricht stammt dort von Zurqān. Ebenso sicher wie an unserer Stelle Hišām b. al-Ḥakam gemeint ist (der Kontext beweist es; vgl. 61, 11 ff.), ebenso sicher dürfte in der Parallele zu *d* von dem Muʿtaziliten Hišām al-Fuwaṭī die Rede sein; schon Ritter hat das vermutet (vgl. Index 651 zur Stelle). Die Diskrepanz ist schwer zu erklären. Möglich ist, daß die genannten Muʿtaziliten ihre Ansicht von Hišām b. al-Ḥakam übernahmen; bei Naẓẓām wäre dies gar nicht erstaunlich. Ebensogut aber läßt sich denken, daß Aš'arī die beiden Hišām miteinander verwechselte und den Passus an unserer Stelle falsch einordnete; dafür spricht die nahezu wörtliche Übereinstimmung beider Abschnitte. Allerdings mag er die Nachricht auch bewußt zweimal gebracht haben; im Kapitel über die Rāfiḍiten bestand kein Grund, über die Muʿtaziliten zu reden, und umgekehrt ebensowenig. Dann allerdings müßten wir annehmen, daß die – geringfügigen – Abweichungen zwischen den beiden Stellen erst durch spätere Abschreiber hineingekommen sind. Wichtig ist von ihnen nur eine; statt *bi-ġaib* steht 346, 11 *bi-ʿaġīb*.

Die Lesung *al-ǧauw* in *c* geht auf eine Interlinearverbesserung in zweien der Handschriften zurück; im Text steht überall *al-ǧinn*. Jedoch wird *al-ǧauw* durch die Parallele in *Maq.* 435, ult. bestätigt. Vgl. auch Text 28, l; dazu Bd. I 367.

e greift wieder auf *a* zurück; was vorher für die Ǧinn gesagt war, wird nun auch für die Engel nachgewiesen. Die herangezogenen Koranverse sind jetzt in ihrer Aussage eindeutig genug: in Sure 16/50 ist direkt von dem göttlichen Befehl die Rede; in Sure 21/29 setzt die Vergeltung im Jenseits verantwortliches Handeln im Diesseits voraus. Allerdings verläßt Hišām sich an der letzteren Stelle ganz auf die ihm geläufige exegetische Tradition. Daß in Sure 21/29 Engel gemeint sind, schloß man aus dem vorhergehenden Vers 26; dort wird von den „Kindern" geredet, die Gott (*ar-Raḥmān*) sich zugelegt hat (vgl. Ṭabarī [2]XVII 16, 1 ff.). Jedoch ist nur so viel gesichert, daß damit nicht auf die Gottessohnschaft Christi, sondern auf eine altarabische Vorstellung angespielt wird; gemeint sind Wesen, die in bestimmten Fällen Fürsprache bei Gott einlegen können, aber immer nur nach seinem Befehl handeln (*amr*, auch: Gebot! Vgl. Vers 27 f.). Daß sie Engel seien, ist nicht direkt gesagt. Zur Sache vgl. Paret, *Kommentar* 26 f.

[32] Gemeint ist Sure 55/33: „Ihr Ǧinn und Menschen! Wenn ihr durch die Regionen des Himmels und der Erde durchstoßen könnt (um euch meinem Zugriff zu entziehen), dann stoßt durch! (Aber) ihr werdet nicht durchstoßen, es sei denn auf Grund einer Vollmacht!"

51: Našwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 264, 7 ff.:

„*a* Ḥusain an-Naǧǧār mitsamt seiner Schule, al-Marīsī unter den Murǧiʾiten und Hišām b. al-Ḥakam mitsamt ihren Anhängern lehrten: Prophetie ist eine spezielle Auszeichnung von seiten Gottes (*ḫuṣūṣīya min Allāh*) und wird dem, dem sie gewährt wird, gewaltsam und zwangsweise gewährt[33]. *b* Gott erhält[34] den Propheten auch die Prophetie aus Gnade (*tafaḍḍul*[an]), so wie er sie

[33] Ich möchte *tufḍalu* oder *tutafaḍḍalu* lesen.

[34] *yuṯbitu*. Die Lesung ist nicht gesichert; die Handschrift ist verderbt.

ihnen aus Gnade gewährt hat, und belohnt sie[35] für (ihren) Gehorsam, nicht aber für die Prophetie, als Entgelt. Gott obliegt das Entgelt derer, die fromm sind[36]".

52: *Maq.* 48, 6 ff.:

„*a* Die erste Gruppe von ihnen behauptet, der Gesandte (Gottes) könne wider Gott sündigen *b* und der Prophet habe (de facto auch) gesündigt, als er am Tage von Badr Lösegeld nahm. *c* Die Imame dagegen können es nicht; denn wenn der Gesandte (Gottes) sündigt, so kommt zu ihm die Offenbarung von seiten Gottes (und korrigiert oder tadelt ihn), während die Imame keine Offenbarung erhalten und die Engel nicht zu ihnen herabsteigen. *d* Sie sind geschützt (vor Sünde, *maʿṣūmūn*). *e* Sie können auch keinen Lapsus begehen (*yashū*) oder sich irren, obgleich die Propheten sündigen können. *f* Diese Lehre vertrat Hišām b. al-Ḥakam."

Zitiert von Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* I 226, 12 ff. Zusammengefaßt bei Šahrastānī 142, 3 ff./399, 11 ff., dort allerdings fälschlich Hišām al-Ǧawālīqī zugeordnet. Auch Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 167, 9 ff. und *Farq* 50, 7 ff./67, apu. ff., dort mit der Ergänzung, daß Hišām sich für *b* auf Sure 48/1–2 berief: „Wir haben dir einen offenkundigen Erfolg beschieden. Gott möchte (wollte?) dir deine frühere und deine spätere Schuld (*ḏanb*) vergeben ...". Der tatsächliche Bezug der Verse ist nicht ganz klar (vgl. Paret, *Kommentar* 451; auch Andrae, *Person Muhammeds* 18 f.). Etwa 70 vornehme Mekkaner wurden nach der Schlacht von Badr gegen ein hohes Lösegeld freigekauft (EI² I 868 a; Caetani, *Annali* I 515 ff.); diese politische Entscheidung war umstritten und wird in den beiden Versen Sure 8/67–68 in unterschiedlicher Weise kommentiert (vgl. Paret, *Kommentar* 192; auch Muranyi, *Prophetengenossen* 102). Das Ereignis nimmt nicht nur in der exegetischen, sondern auch in der juristischen Literatur bis heute einen großen Raum ein, vor allem deswegen, weil sich an ihm das Prinzip der Beratung (*šūrā*) diskutieren ließ (vgl. Bāqillānī, *Intiṣār* 560, 1 ff. und Māwardī, *Adab al-qāḍī* I 256, 2 ff.). Zum Text allgemein s. o. Bd. I 376 und Brentjes, *Imamatslehren* 37.

53: Tauḥīdī, *Baṣāʾir* I 426, 11 ff./²II 125 nr. 360:

„Hišām b. al-Ḥakam sagte: Niemand hat den Propheten erlebt[37], ohne ihm genau jenen Punkt (*waǧh*) zuzugestehen, dessentwegen er ihn verleugnete. So, als sie sagten: Ein Dichter! Da wissen wir, daß er etwas gesagt hatte, was sie

[35] Ich lese *yuṯībuhum* statt *yuṯabbituhum*. Letzteres ergäbe den Sinn: „er läßt sie (die Propheten) als Entgelt nicht nur in der Prophetie, sondern auch im Gehorsam bestehen".

[36] *ǧazāʾ al-muḥsinīn*; vgl. Sure 5/85 und 39/34. Der Ton liegt dabei wohl auf *muḥsinīn*: Entgelt erhält man nicht für eine Gnade, sondern für persönlich verantwortete Frömmigkeit.

[37] W. al-Qāḍī liest wohl zu Recht in ihrer Neuedition *aḥadᵘⁿ* statt *aḥadᵃⁿ*.

nicht kannten. Manche sagten: Er ist ein Zauberer. Da wissen wir, daß er sie Wunder sehen ließ. (Oder) sie sagten: Ein Wahrsager! Da wissen wir, daß er ihnen die Zukunft verkündete."

54: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 37, 9 ff. (= 41, 3 ff. Nyberg):

„*a* Dann griff (Hišām) die Prophetie an und erklärte sie für unwirksam (*abṭalahā*) mit seiner These, die Gemeinde Muḥammads sei nach seinem Tode wieder abgefallen und habe sich seinem Gebot widersetzt, seine Ordnung (*ḥukm*) geändert und seinen Nachfolger aus seinem Amt entfernt. *b* Der Koran, den der Gesandte Gottes seiner Gemeinde hinterlassen hatte, sei entstellt, verändert und verfälscht worden; man habe Zusätze gemacht und Dinge weggelassen. So könne man darin heute Sicheres von Zweifelhaftem und Allgemeingültiges von speziell Gemeintem nicht mehr unterscheiden. *c* Das ist die Lehre Hišāms und der Rāfiḍiten ..."

Das ist die Darstellung Ḫaiyāṭs. Jedoch hat auch Ibn ar-Rēwandī ähnliches gesagt; dies geht hervor aus

55: *Intiṣār* 101, 12 ff. (= 139, 1 ff. Nyberg):

„Dann legt (Ibn ar-Rēwandī) die bekannte These der Rāfiḍiten dar und sagt: *a* Hišām b. al-Ḥakam behauptete, die Mehrzahl der Gemeinde sei im Irrtum befangen gewesen, als sie ʿAlī überging und auf einen andern (Herrscher) hinauswollte. *b* Alle (Mitglieder der Gemeinde) können allerdings nach seiner Ansicht nicht gemeinsam einen Irrtum begehen."

Vgl. Aʿsam, *Faḍīḥat al-Muʿtazila* 153 § 157/Übs. 220. Zu *b* auch Bd. III 385 f.

56: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 211, 2 ff.:

„Hišām b. al-Ḥakam sagte: *a* Sie sind alle abgefallen mit Ausnahme einer kleinen Schar; diese glaubten in ihrem Inneren und ihrem Herzen weiter fest an jene Einsetzungsworte (*naṣṣ*), ohne es mit Worten zu zeigen. *b* Sie sagten: Dieser Tag (an dem Muḥammad ʿAlī zu seinem Nachfolger bestimmte) ist der Tag des Teiches (von al-Ḫumm)."

57: Ib. 226, 8 ff.:

„Hišām pflegte zu sagen: Bei meinem Leben! ʿAlī b. Abī Ṭālib hat seinen Herrschaftsanspruch (*imāma*) nie mit Einsetzungsworten des Propheten oder

einer letztwilligen Verfügung, durch die dieser die Gemeinde auf ihn (ʿAlī) hingewiesen hätte, begründet. Er hat dies aus Furcht vor den Muhāǧirūn und den Anṣār geheimgehalten; er hielt sich also zurück und schwieg."

58: Ib. 224, 3 ff.:

„Hišām b. al-Ḥakam bestätigte das und sagte: *a* Ich habe noch erlebt, wie die Šīʿa der Frühzeit (*fī ṣ-ṣadr al-auwal*) sich mit Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān solidarisch erklärte und ihnen zustimmte. *b* Sie sagten: Diese da haben dem Beherrscher der Gläubigen nicht sein Recht und seinen Rang verweigert; das haben nur die ‚Heuchler' getan, von denen der Koran so unüberhörbar spricht (? *yahtifu bihim*). *c* Die ersteren dagegen hielten Ausschau und stellten fest, daß nach ʿAlī niemand ein größeres Anrecht auf die Herrschaft habe als sie. Darum nahmen sie diese Stelle zu Recht ein. *d* Hišām b. al-Ḥakam sagte (weiterhin)[38]: Manche unter ihnen sagten: Als der Testamentsvollstrecker (*waṣī*) ʿAlī b. Abī Ṭālib sah, wie die ‚Heuchler' ihn von seinem Platz entfernt hatten, da ließ er Abū Bakr den Vortritt und ernannte ihn zu seinem Stellvertreter (*istaḫlafahū*), damit er seinen Platz einnehme, bis er (genug) Macht habe und ihn ablösen könne.

e Hišām sagte: Das ist alles Gefasel und Geflunker. Veranlaßt hat sie dazu (nur) die Feigheit davor, sich entschlossen von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān, von den Muhāǧirūn und den Anṣār loszusagen. Hätten sie sie gekannt, wie ich sie kenne, so hätten sie sich entschlossen von ihnen losgesagt."

a – b und *e* ähnlich noch einmal 488, 1 ff. Der Qāḍī schließt dort mit der Bemerkung: „Dann kam (Hišām) auf seine eigenen Verdächte und bestätigte so mit seinen Worten, daß niemand vor ihm die (Prophetengenossen) geschmäht und verflucht hatte". Die Ansichten, gegen die Hišām sich hier wendet, sind die der gemäßigten Zaiditen (s. o. Text III 2, b und e; 3, b; 7, c – f; 8, a – c; 11, a – c). Letztere sind also wohl auch mit der *Šīʿa fī ṣ-ṣadr al-auwal* gemeint. Wenn wir stattdessen darunter die ersten Šīʿiten überhaupt, also die Anhänger ʿAlīs verstehen wollen, müßten wir zu Anfang anders übersetzen: „Mir ist aufgefallen (*qad adraktu*), daß die Šīʿa der Frühzeit Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān Gefolgschaft leistete ...". Hišām hat diese Generation ja nicht mehr erlebt.

59: Malaṭī, *Tanbīh* 20, 9 ff./25, 6 ff.:

„*a* Hišām – Gott verfluche ihn! – behauptete, der Prophet habe zu seinen Lebzeiten ʿAlī explizit in sein Herrscheramt/Imamat eingesetzt mit seinem

[38] Gemeint ist wohl eine schriftliche Äußerung in einem Buch.

Wort: ‚Wessen Herr ich bin, dessen Herr ist auch ʿAlī' *b* oder als er zu ʿAlī sagte: ‚Dein Verhältnis zu mir ist das des Aaron zu Mose, nur daß es nach mir keinen Propheten mehr geben wird' *c* und als er sagte: ‚Ich bin die Stadt des Wissens, und ʿAlī ist das Tor dazu' *d* oder als er zu ʿAlī sagte: ‚Du kämpfst für die Ausdeutung (*taʾwīl*) des Korans, so wie ich für seine Offenbarung gekämpft habe'. *e* Er sei der Testamentsvollstrecker des Gesandten Gottes und sein Stellvertreter unter seiner Nachkommenschaft sowie der Stellvertreter Gottes in seiner Gemeinde. *f* Er sei der Vortrefflichste in der Gemeinde und habe das tiefste Wissen; *g* es sei unmöglich, daß er etwas aus Vergeßlichkeit oder Unachtsamkeit tue, nicht wisse oder nicht könne. Er sei geschützt (vor Sünde), *h* und Gott habe ihn den Geschöpfen zum Herrscher eingesetzt, auf daß er sie nicht vernachlässige. *i* Seine Herrschaft sei ebenso explizit verbindlich gemacht wie die Gebetsrichtung oder die übrigen Gebote. *k* Die Gemeinde habe in (ihrer) ersten Generation (*ṭabaqa*) insgesamt Abū Bakr gehuldigt und sei damit ungläubig geworden und abgefallen; sie sei von der Religion abgewichen. *l* Der Koran sei abrogiert und wegen ihres Abfalls wieder in den Himmel hinaufgebracht worden. *m* Die *sunna* (könne) nicht dadurch bestehen, daß sie sie weiter überlieferten; denn sie seien ja Ungläubige. *n* Der Koran, den die Menschen (jetzt) in Händen hätten, sei ausgetauscht und in den Tagen des ʿUṯmān gefälscht worden; dieser habe die früheren Codices verbrannt. *o* Die Gemeinde habe ein falsches Spiel getrieben, geändert, vertauscht und sich verstellt (*nāfaqat*), weil (viele) in ihr einen Groll auf ʿAlī hatten, da er zusammen mit dem Propheten auf dessen Kriegszügen ihre Väter und Sippe getötet hatte. *p* Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, Ṭalḥa, Zubair und ʿĀʾiša gehören allesamt nach ihrer Ansicht[39] zu den größten Bösewichtern und Ungläubigen der Gemeinde, welche sie verfluchen und von denen sie sich lossagen. *q* Mit ʿAlī beharrten im (wahren) Islam nur vier: Salmān, ʿAmmār, Abū Ḏarr und al-Miqdād b. al-Aswad. *r* Abū Bakr sei bei Fāṭima vorbeigekommen und habe sie in den Bauch getreten; da habe sie eine Fehlgeburt gehabt – der Grund für ihre Krankheit und ihren Tod. *s* Er habe ihr Fadak abgenommen. *t* (Noch) viele Dinge brachte er so zur Sprache ... *u* Gott habe bei Religion und Gesetz kein Argument gegen seine Geschöpfe, weder durch eine Koranstelle noch durch eine *sunna* noch durch einen Konsens, nur durch den Imam, welchen Gott unter Geheimhaltung, reservatio mentalis und Verborgenheit in besonderer Weise für seine Religion auserwählt habe, indem er für Gott weder eine Wahrheit (offen) ausspreche noch ein Argument vorbringe aus Furcht, er könne umgebracht werden, und aus Angst, der Islam werde entehrt."

Zur Interpretation dieses Textes vgl. Bd. I 378 f. Zu den Ḥadīṯen in *a – d* vgl. Wensinck, *Handbook* 15 s. v. ʿAlī; auch hier Bd. I 248 und 381 sowie II 479. Zu *c* jetzt noch Modarressi in: SI 77/1992/20 mit Belegen.

[39] Malaṭī identifiziert hier Hišāms Ansicht ganz allgemein mit der der Rāfiḍiten.

60: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 101, apu. f.:

„Hišām b. al-Ḥakam sagte: Wie kann man guten Glaubens von den Prophetengenossen annehmen, daß sie die Einsetzungsworte für ʿAlī nicht verheimlicht hätten, wo sie sich doch bekämpft und gegenseitig umgebracht haben? Kann man da etwa in dieser Hinsicht von ihnen eine gute Meinung haben?“

d) ʿAlī b. Mīṯam.

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm 223, 17 (F); Ṭūsī, *Fihrist* 212 nr. 458 (T); Naǧāšī, *Riǧāl* 176, 12 ff. (N); *Hadīyat al-ʿārifīn* I 669, 16 ff. (H):

1) *al-Kāmil* oder *K. al-Imāma* (F, T, N, H[40]).
2) *K. al-Istiḥqāq* (F, T, H).
   Hierin ging es wohl um ʿAlīs Anrecht auf das Kalifat; vgl. den Gebrauch von *mustaḥiqq* bei Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 9, 10 (= unten Text 63, a).
3) *Maǧālis Hišām b. al-Ḥakam* (N, H).
   Wahrscheinlich sind Sitzungen gemeint, die Ibn Mīṯam mit Hišām b. al-Ḥakam hatte, nicht einfach Referate von dessen Kollegs. Er stimmte ja nicht mit Hišām überein (vgl. Bd. II 427 f.). Auch von diesem gab es *Maǧālis fī l-imāma* (s. o. Werkliste c, nr. 17); jedoch waren sie von einem seiner Schüler zusammengestellt worden.
4) *K. an-Nikāḥ* (N, H).
5) *K. al-Mutʿa* (N).
6) *K. aṭ-Ṭalāq* (N, H).
   Ein *aṣl*, also eine Sammlung juristischer Traditionen, die nirgendwo sonst belegt ist und aus der nr. 4 – 6 geschöpft sein mögen, hat noch Ibn Ṭāwūs vorgelegen (Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work* 123 f.).

61: Aš^ʿarī, *Maq.* 516, 3 f.:

„Abū Mālik al-Ḥaḍramī und ʿAlī b. Mīṯam lehrten: Ein Willensakt Gottes ist nicht mit diesem selber identisch. Er ist eine Bewegung, durch die dieser sich bewegt …“

Etwas umständlicher auch *Maq.* 42, 1 ff.; danach zusammenfassend Baġdādī, *Farq* 52, 2 ff./69, 12 f. Leicht abweichend Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 60, 12 = *Qalāʾid* 93, 8. Als Quelle liegt vermutlich Kaʿbī zugrunde.

62: *Maq.* 54, 5 ff.:

„*a* … die Anhänger des ʿAlī b. Mīṯam behaupten, ‚Glaube‘ bezeichne Erkenntnis und Bekenntnis sowie die übrigen Gehorsamswerke. *b* Wer dies alles

[40] Dort aber als zwei separate Titel.

beibringe, erfülle den Glauben ganz (*kāna mustakmil*[a] *l-īmān*); wer aber etwas von dem unterlasse, was Gott vorgeschrieben habe, und sich nicht darum mühe, sei nicht gläubig, sondern (müsse) ein Frevler (*fāsiq*) genannt werden. *c* (Allerdings) gehöre er zur Gemeinschaft der Muslime (*ahl al-milla*), und es sei somit erlaubt, mit ihm die Ehe einzugehen oder ihn zu beerben. *d* Sie (wollen auch) diejenigen, welche (die Schrift) umdeuten, nicht Ungläubige nennen.“

Inhalt von „Erkenntnis“ (*maʿrifa*) und „Bekenntnis“ (*iqrār*) in *a* sind, wie aus der Parallele in *Maq.* 53, 15 hervorgeht, das Dasein Gottes, das Prophetentum Muḥammads und die Existenz eines Imāms. *Istakmala l-īmān* „den Glauben vollkommen machen“ in *b* ist eine antimurǧiʾitische Formel, die schon einige Zeit vor ʿAlī b. Mīṯam belegt ist. Gemeint ist, daß man über den bloßen Glaubensakt hinaus auch alle Gebote erfüllt (s. o. Bd. I 201). – Mit *d* bezieht sich der Text auf den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt zurück; dort ist gesagt, daß andere Šīʿiten, Zeitgenossen des Aš^ʿarī, einen härteren Standpunkt vertraten (*Maq.* 54, 3). „Diejenigen, welche (die Schrift) umdeuten“ (*al-mutaʾauwilūn*) sind wohl einfach die Häretiker, hier die Nichtšīʿiten; vgl. *qaum lahum taʾwīl* bei Ibn Qudāma, *Muġnī* (Beirut 1392/1972) X 49, 6 und den Gebrauch von *bi-taʾwīl* mit Bezug auf eine ḫāriǧitische Lehre im *Fiqh absaṭ* (45, 14 f.; dazu oben Bd. II 537). Manchmal ist mit *taʾauwala fī* nicht mehr gemeint als „sich falsche Vorstellungen machen (über eine Glaubenswahrheit)“; vgl. etwa Bd. II 207 und 212 sowie 478.

63: Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 9, 10 ff.:

„*a* Ibn at-Tammār und seine Schule lehrten, die Herrschaft habe ʿAlī rechtens zugestanden; er sei nämlich nach dem Tode des Propheten der Vortrefflichste unter den Menschen gewesen. *b* Die Gemeinde[41] habe zwar nicht dadurch schuldhaft geirrt, daß sie Abū Bakr und ʿUmar die Herrschaftsgewalt übertrug, aber doch dadurch, daß sie sich nicht an den vortrefflichsten (Kandidaten) gehalten habe. *c* (Dagegen) sagten sie sich los von ʿUṯmān und dem, der ʿAlī bekämpfte, und bescheinigten ihm Unglauben.“

Übernommen bei Qummī, *Maq.* 8 nr. 27. Zu *a* – *b* vgl. auch Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* III 80, 3 f.

64: Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 257, 1 f.:

„ʿAbdallāh b. Yazīd, Ibn at-Tammār von den Zaiditen, Ḥusain an-Naǧǧār und al-Marīsī von den Murǧiʾiten lehrten: Die Kinder der Polytheisten sind die Dienerschaft der Seligen.“

[41] Der Baġdāder Nachdruck liest hier falsch *al-imāma* statt *al-umma*.

Zu dem Ibāḍiten ʿAbdallāh b. Yazīd vgl. Bd. I 406 ff.; zu an-Naǧǧār vgl. Kap. C 5.2; zu Bišr al-Marīsī vgl. Bd. III 175 ff.

e) Muḥammad b. Ḫalīl as-Sakkāk.

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm 225, 2 f. (F; übernommen bei Ṭūsī, *Fihrist* 292, pu. f.) und Naǧāšī, *Riǧāl* 231, 13 f. (N):

1) *K. at-Tauḥīd* (N).
2) *Kitāb fī l-istiṭāʿa* (F).
3) *K. al-Maʿrifa* (F).
4) *K. al-Imāma* (F, N).
5) *Kitāb ʿalā man abā wuǧūb al-imāma bin-naṣṣ.*

65: Aš'arī, *Maq.* 219, 7 ff.:

„Die Sakkākīya lehrte: *a* Gott ist aus sich heraus (*fī nafsihī*) wissend, und wenn ihm Wissen zugeschrieben wird, so gehört dies zu seinen Wesenseigenschaften (*ṣifāt aḍ-ḍāt*). *b* Jedoch (kann) man so lange nicht von ihm aussagen, daß er wissend sei, bis das Objekt (*šaiʾ*) existiert. Wenn es existiert, läßt sich sagen, daß er davon weiß. Solange das Objekt aber noch nicht existiert, kann man von ihm auch nicht aussagen, daß er davon weiß; denn das Objekt ist (noch) nicht da. *c* Wissen von etwas, das nicht da ist, ist nicht angängig."

Fast wörtlich übereinstimmend auch *Maq.* 490, 10 ff.; etwas vereinfacht Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 182, 12 f. Dazu Bd. I 392 f.

66: *Maq.* 213, 8:

„*a* Sakkāk hielt gegenüber (Hišām b. al-Ḥakam) für möglich, daß (Gott) sich (von seinem Ort) entfernt (*az-zawāl*). *b* Er sagte: (Nur) der Sprung ist ihm nicht möglich."

67: Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 231, 2 ff.:

„Ein Aš'arit berichtet (*qāla*): *a* Jemand richtete an Sakkāk die Frage: Wenn du für möglich hältst, daß (Gott) sich bewegt, warum glaubst du denn nicht auch, daß er springen (kann)? *b* Er antwortete: Er kann nicht springen, weil man nur springt, um vor etwas Entgegengesetztem zu fliehen oder mit etwas

Gleichem (*šakl*) sich zu verbinden. – *c* Das ist aber doch bei der Bewegung auch so! – *d* Da fiel ihm keine Distinktion (mehr) ein."

Ittiṣāl^{an} *bi-šakl* in *b* spielt an auf die Vorstellung, daß Gleiches sich mit Gleichem verbindet; dazu und zu *šakl* „Gleiches" s. Bd. III 343. Zum Text allgemein vgl. Bd. I 393.

V Ibn al-Muqaffaʿ (?), Schrift gegen den Islam

1: Guidi, *Lotta* 8, 22; 9, 8 und 18; 10, 14–16; 11, 7 f.:

„Im Namen des Lichtes, des barmherzigen Erbarmers!

Nunmehr: Erhaben ist das Licht, der mächtige König,
den seine Freunde an seiner Größe, seiner Weisheit und seinem Licht erkennen,
und den groß zu nennen seine Feinde, die ihn nicht kennen und blind vor ihm bleiben, durch seine Größe gezwungen werden.
(Selbst) ein Blinder kommt, obwohl er am Tageslicht keinen Anteil hat, nicht umhin, es strahlendes Tageslicht zu nennen.

Gepriesen und geheiliget sei das Licht!
Wer es nicht kennt, wird auch nichts anderes erkennen;
wer an ihm zweifelt, wird danach über nichts Gewißheit erlangen."

Zu diesem und den folgenden Texten vgl. Bd. II 29 ff. Es handelt sich um die Fragmente, die in der Widerlegung durch Qāsim b. Ibrāhīm erhalten geblieben sind.

2: *Lotta* 16, 9 f.:

„Wenn wir, du da, dich fragen, was sagst du dann? Sagst du, Gott sei (im Urbeginn) alleine da gewesen, nichts neben ihm?"

3: *Lotta* 17, 15 ff.; 20, 3 f.; 22, 9 und 18; 22, 23; 24, 3:

„*a* Seine Geschöpfe, welche doch das Werk seiner Hände, die Evokation seines Wortes und der Hauch seines Geistes sind, wandten sich gegen ihn. Sie befehdeten ihn, schmähten ihn und taten ihm Kummer an. Da begann er einige auf Erden zu bekämpfen und schützte sich gegen andere im Himmel, indem er mit Sternschnuppen warf und seine Engel und Heerscharen aussandte, sie zu bekämpfen".

Mit den „Geschöpfen" sind Ǧinn gemeint; die Art, wie sie im Himmel bekämpft werden, spielt an auf den Sternschnuppenmythos im Koran (Sure 15/17 f.; 37/7 ff. usw.; vgl. dazu Eichler, *Dschinn, Teufel und Engel im Koran* 30 ff. und Paret, *Kommentar* 274, auch hier Bd. III 25 f. und 410 f.). Auch die Ǧinn sind

körperliche Wesen; Gott schafft sie mit seinen Händen, spricht das „Sei!" über sie aus und haucht ihnen eine Seele ein.

„*b* Er schickte seine Engel herab, und wenn sie einen Feind besiegt hatten, sagte er: Ich habe ihn besiegt. Wurde aber einer seiner Anhänger (*walī*) besiegt, so sagte er: Ich habe ihn auf die Probe gestellt."

„*c* Seine Feinde töteten seine Propheten und Gesandten. Er aber hat seinem Feind Aufschub gewährt bis zu dem Tag, an dem sie auferweckt werden".

„*d* Er hat Krankheit über seine Geschöpfe kommen lassen und sie mit Gebresten gestraft, die sie befallen ... und seine ganze Schöpfung hat er ruiniert".

Für *d* brachte der Text offenbar Belege aus dem Koran. Qāsim b. Ibrāhīm läßt in seiner Widerlegung anklingen (23, 7 ff.) daß es um Stellen ging wie Sure 47/23, in der es heißt, daß Gott diejenigen, die er verflucht hat, taub macht und ihre Augen erblinden läßt. Da, wie wir von Qāsim weiterhin erfahren, der Verfasser hinterher sagte, daß Gott die Menschen nach muslimischer Auffassung zur Sünde zwingt (23, 9), scheint klar, daß er den metaphorischen Charakter der koranischen Aussage sehr wohl gesehen hat.

4: *Lotta* 25, 23; 26, 7 und 20 ff.; 28, 19 ff.; 29, 14:

„*a* Man kann nur mit Reiterei und Waffen siegen ... *b* (Muḥammad) kämpfte[1] für weltliche Herrschaft."

„*c* Treib die Herrschaft des Ignoranten aus, der dir Ignoranz insinuiert und dir befiehlt, weder zu forschen noch zu fragen, der dir (vielmehr) befiehlt, an etwas zu glauben, was du nicht kennst, und etwas für wahr zu halten, was du nicht verstehst. Würdest du auf den Markt gehen, um dort mit deinem Geld eine Ware zu kaufen, und einer der Händler käme auf dich zu, böte dir an, was er hat, und schwüre dir, daß es auf dem Markt nichts Besseres gebe als das, was er dir anbietet, so würdest du ihm auch nicht Glauben schenken wollen und fürchten, daß er dich übers Ohr haut. Du würdest es dir als Schwäche und Unvermögen anrechnen, wenn du nicht nach dem Augenschein auswähltest und jemanden zu Rate zögest, von dem du dir Hilfe und Beistand erhoffst."

„*d* Seitdem die Welt besteht bis zu diesem Zeitpunkt, an dem ihr Ende gekommen ist, kennen wir keine Religion, die jedesmal, wenn sie gebuttert wird, schlechteren Rahm hervorbringt und deren Leute sich bei diesem Vorgang noch dümmer benähmen als die eure, die in ihrem Ansatz noch kümmerlicher und in ihren Früchten noch bitterer wäre, die einen noch schlechteren Einfluß auf ihre Gemeinde und die Völker (*umam*) hätte, die sie unterworfen hat, und noch ungebildeter, unvernünftiger, weltlicher und sinnlicher wäre."

„*e* ... ein Mann aus der Tihāma ..."

---

[1] Das Imperfekt im arabischen Text erklärt sich vielleicht daraus, daß die Aussage einen ḥāl-Satz zum Vorhergehenden bildet. Daß Muḥammad Subjekt ist, ergibt sich aus der Widerlegung.

Die Zugehörigkeit von Fragment *a* ist nicht ganz klar. Qāsim b. Ibrāhīm, der gegen den Text polemisiert, tut so, als sei dies auf Gott gemünzt; der Satz würde dann noch zum Vorhergehenden gehören. Jedoch scheint mir eher, daß man ihn mit *e* zusammennehmen muß. Der Autor redet als Perser: der Islam hat keineswegs durch seine geistige Kraft gesiegt; Völker werden immer nur durch Waffengewalt bezwungen, und auch Muḥammad hat nur weltliche Herrschaft gewollt. Man könnte dann genausogut *yuġlabu* lesen statt *yaġlibu*: „Niemand wird überwunden außer durch Reiterei und Waffen". Muḥammad ist auch in *e* mit dem „Mann aus der Tihāma" gemeint; der Autor vermeidet den Begriff „Araber".

5: *Lotta* 31, 11 f. und 32, 19 f.:

„*a* Gott entzweit sich mit dem Menschen und sagt: ‚Soll er nur seine Clique herbeirufen! Wir werden (unsererseits) die Schergen (der Hölle) herbeirufen' (Sure 96/17 f.). Ein andermal prahlt er damit, eine Stadt (*qarya*) oder eines jener Völker der Vergangenheit, die er hat untergehen lassen, besiegt zu haben ... *b* Dabei wurde (im Grunde) dem Satan der Sieg zuteil. Seinem Irrtum folgen die Geschöpfe bis auf eine geringe Minderheit."

Mit der „Stadt" ist vielleicht speziell auf Sure 17/16 angespielt.

6: *Lotta* 33, 6:

„Sie haben Kummer, Trauer und Zorn in ihn (d. i. Gott) hineingelegt".

7: *Lotta* 34, 3; 34, 10; 34, 21:

„*a* Gott hat zwei Wege aufgezeigt ... *b* Weißt du eigentlich, warum Gott die Schöpfung geschaffen hat? ... *c* Und was er mit seiner Schöpfung bezweckte, Gutes oder Böses?"

a ist offensichtlich wieder ein Bekenntnis zum Dualismus, allerdings in dem Sinne, daß die beiden Prinzipien von Gott abhängen. In *b* – *c* wird betont, daß man nur so zu einer Theodizee kommt.

8: *Lotta* 35, 7 f.; 38, 19; 39, 1 ff.; 43, 12 f.; 44, 4 f.:

„*a* Ihr Herr sitzt auf seinem Thron, und ‚er kam nach unten und war (schließlich nur noch) zwei Bogenlängen (entfernt) oder (noch) näher' (Sure 53/8 f.) ... *b* Wie kommt er dazu, über das Werk seiner Hände entgegen seiner Natur (*fī ġairi kunhihī*) Kummer zu empfinden? ... *c* Er hat die Dinge aus dem Nichts heraustreten lassen ..., *d* und (dann) verwandelt sich sein

Wohlgefallen in Groll, seine Sympathie in Antipathie[2], das, was gut ist für seine Knechte, in das, was schlecht für sie ist, sein Erbarmen mit ihnen in Strafe für sie. Schließlich prahlt er und brüstet sich damit, daß er sie überwältigt und unterworfen hat. Dabei sind sie nichts und aus nichts."

„*e* Alsdann behaupten sie, Gott habe alle Dinge mit eigener Hand aus dem Nichts geschaffen ...; *f* denn daß etwas aus nichts entstehe, hat in der Vorstellung nicht seinesgleichen. Was aber in der Vorstellung nicht seinesgleichen hat, ist widersinnig (*muḥāl*)".

Es ist möglich, daß *b* – *d* einen durchgehenden Satz bildet und nur von Qāsim getrennt worden ist. Dieser schiebt hinter *e* die Bemerkung ein, daß Ibn al-Muqaffaʿ sich nicht habe denken können, daß eine Hand sich öffne oder schließe, bevor sie nicht real existiere (43, 13). Er legt den Akzent also auf den Anthropomorphismus und verbindet den Satz mit dem Vorhergehenden (vor allem *a*). Aber *f* legt nahe, daß mit *e* etwas Neues beginnt; die creatio ex nihilo, die in *c* – *d* nur herangezogen wurde, um Gottes inkonsequentes Verhalten herauszustellen, wird jetzt auch als in sich widersinnig bezeichnet. Wenn Gott mit seinem „Sei!" die Dinge anredet, so müssen sie doch schon vorhanden gewesen sein (43, pu. f.). Für die Zäsur spricht auch, daß Ibn al-Muqaffaʿ zwischen beiden Abschnitten darüber gespottet hat, daß die Muslime meinen, den Sinn der Siglen zu Beginn mancher Suren oder der rätselhaften Schwurformeln in Sure 100 zu kennen (39, 11 ff. und 42, 17 ff.).

9: *Lotta* 49, 20 ff.:

„Der Satan hat gegen alle Anhänger einer Religion jeweils eine feste Wand und eine starke Mauer gebaut, in die er sie eingeschlossen hat. Einen seiner Teufel hat er mit ihrer Bewachung beauftragt und über sie gesetzt. Wenn der Beauftragte die Mauer (wirklich) bewacht, so ist dies sichere Verwahrung; wenn aber nicht und es zu einem verräterischen Einverständnis zwischen ihm und seinen Schutzbefohlenen kommt, dann ist die Mauer gewissermaßen nicht vorhanden und keiner der Gefangenen bleibt darin."

Die Interpretation dieses Passus ist umstritten. Nach Guidi ist hier die Hölle im manichäischen Sinne gemeint (*Lotta* 115, Anm. 3); ihm schließt sich Gabrieli an (in: RSO 13/1931-32/241; auch *Elaboration de l'Islam* 28). Nyberg ändert *ahl al-adyān* in *ahl al-arkān* „Träger der (fünf) guten Elemente" und meint, es sei von der Einkerkerung der fünf lichten Elemente im menschlichen Fleischeskörper die Rede (in: OLZ 32/1929/440 f.); dagegen hat sich aus philologischen Gründen schon Bergsträsser gewandt (in: Islamica 4/1929-31/320 f.). Levi Della Vida denkt stattdessen an die makrokosmische Gefangenschaft des Lichtes in der Finsternis (in: OM 8/1928/86, Anm. 1). Colpe plädiert dafür, sich nicht so sehr auf ein bestimmtes Detail festzulegen; Ibn al-Muqaffaʿ dürfte, der Gesamttendenz seines Denkens entsprechend, „auf die Mitteilung allzu kompakter Mythologeme verzichtet haben" (*Manichäismus* 185). Mir selber scheint noch nicht

[2] Wörtlich: „die Gegenstände seiner Sympathie in Gegenstände seiner Abneigung".

einmal gesichert, daß überhaupt etwas Manichäisches gemeint ist. Warum soll es sich nicht hier wie im Vorhergehenden um Polemik gegen den Islam handeln, nämlich dessen Lehre, daß die Muslime nur zeitweise in der Hölle bleiben, während die Angehörigen anderer Religionen auf ewig gestraft werden? Qāsim b. Ibrāhīm allerdings spricht in seiner Widerlegung vom Licht (50, 3) und kommt dann im folgenden Abschnitt gleich auf die Mischung.

VI Die baṣrischen Asketen und die Bakrīya

1: Dāraquṭnī, *Aḫbār ʿAmr b. ʿUbaid* in: van Ess, *Trad. Polemik* 10, 10 ff.:

„*a* Ich saß (im Kolleg) bei ʿAmr b. ʿUbaid. Da kam jemand zu ihm und sagte: O Abū ʿUṯmān, heute habe ich aber von Unglauben reden hören! – *b* Sei nicht so schnell bei der Hand mit dem Unglauben! Was hast du denn gehört? – *c* Ich habe gehört, wie Hāšim al-Auqaṣ sagte: ‚Die Verse ›Verderben treffe die Hände Abū Lahab's!‹ (Sure 111/1) und ›Überlaß das mir, was mit dem geschehen soll, den ich als einzelnes Wesen (*wāḥid*^{an}) geschaffen habe‹ (Sure 74/11) stehen nicht auf der wohlbewahrten Tafel'. Dabei spricht doch Gott: ›Ḥā-Mīm. Bei der deutlichen Schrift! Wir haben sie zu einem arabischen Koran gemacht. Vielleicht würdet ihr verständig sein. Sie[1] gilt in der Urschrift (*umm al-kitāb*) bei uns als erhaben und weise‹ (Sure 43/1–4). Was ist Unglaube anderes als dies, Abū ʿUṯmān? – *d* ʿAmr b. ʿUbaid schwieg eine Weile; dann trat er an ihn heran und sagte: ‚Verhielte sich die Sache so, wie du sagst (d. h. stünden auch jene Fluch- und Verdammungsverse von Ewigkeit her in der himmlischen Urschrift), dann träfe Abū Lahab kein Tadel und auch nicht jenes ‚einzelne Wesen'! ' *e* Da sprach jener: ‚Das ist, bei Gott, die Religion (*dīn*, die man haben muß), o Abū ʿUṯmān!' "

Der Erzähler ist Muʿāḏ b. Muʿād (gest. 196/812), später *qāḍī* in Baṣra, damals aber noch recht jung (zu ihm s. Bd. II 380 f.). Nach einer ausführlicheren Parallele, die im Isnād abweicht, aber gleichfalls auf ihn zurückführt, soll derjenige, der sich bei ʿAmr b. ʿUbaid über Hāšim al-Auqaṣ beschwerte und hernach von ihm überzeugen ließ, ein Bruder von ʿAmrs Schüler Abū Ḥafṣ aš-Šimmazī gewesen sein (Fasawī, *Maʿrifa* II 262, 4 ff. > TB XII 170, ult. ff. > Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* VI 185, 11 ff.; etwas entstellt auch ʿUqailī, *Ḍuʿafā'* III 284, –5 ff. und Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 737 f. nr. 1370. Zu Šimmazī s. o. Text II 6–7 und Bd. II 321 f.). Ich habe die Geschichte schon früher einmal näher behandelt (*Trad. Pol.* 16 f.). Jedoch scheint mir heute, daß man ihren topischen Charakter stärker hervorheben muß. Die bei Dāraquṭnī bewahrte Version ist nicht die einzige. Hāšim al-Auqaṣ (zu ihm Bd. II 106 f.) ist bald aus dem Bild getilgt worden; man wußte mit ihm nichts mehr anzufangen, und die Tendenz hatte sich von Anfang an gegen ʿAmr b. ʿUbaid gerichtet. Darum wird in einer andern Version die These (*c*) ʿAmr gleich selber in den Mund gelegt (TB XII 170, 18 ff.). Dabei wird manchmal ergänzt, daß Muʿāḏ dies so in Gegenwart des Yaḥyā al-Qaṭṭān behauptet habe, weil er sich darüber

[1] Oder: „er" (der Koran).

ärgerte, daß dieser immer noch von ʿAmr überlieferte (ib. 183, 15 ff.; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 278, pu. ff. > *Mīzān* III 276, 15 ff.). Schließlich findet sich, mit einem andern Erzähler, auch ein etwas anderer inhaltlicher Aufbau: Ein ungenannter Schüler liest unter ʿAmr die Verse Sure 85/21 f., in denen von der „wohlverwahrten Tafel" die Rede ist, und fragt, wie dies sich zu Sure 111/1 verhalte. ʿAmr versucht das Problem zuerst mit einer Paraphrase zu lösen: „Verderben treffe die Hände dessen, der so etwas tut wie Abū Lahab"; aber er muß sich sagen lassen, daß er dann auch demnächst so rezitieren solle. Beim zweiten Mal weicht er aus: „Das Wissen Gottes ist kein Satan; das Wissen Gottes nützt nicht und schadet nicht!", d. h.: Mag Gott auch Abū Lahab's Verdammnis vorherwissen, so hat dieses Wissen doch keine vorherbestimmende Kraft (TB XII 171, 13 ff.). In einer späten Quelle sind die Personen dann vollends ausgetauscht: die These wird auf Maʿbad al-Ǧuhanī bezogen; Ḥasan al-Baṣrī wird nach ihr gefragt und lehnt sie entrüstet ab (Yāfiʿī, *Marham al-ʿilal* 70, 12 ff.).

Diese Entwicklung zeigt allerdings zugleich, daß Hāšim al-Auqaṣ zum Urbestand der Überlieferung gehörte. Die von ihm vertretene These hat sich, so wird darin gesagt, unter den qadaritischen Schülern Ḥasan al-Baṣrī's herausgebildet. In der Tat wendet sie sich gegen einen Gedanken, der im Ḥadīṯ seinen Niederschlag gefunden hatte und damals wohl schon weit verbreitet war: daß nämlich, da der Koran bereits vor der Schöpfung existierte, alle Geschehnisse, vor allem auch alle menschlichen Handlungen, die in ihm erwähnt werden, vorherbestimmt seien. Ich bin auf diesen Kontext in anderem Zusammenhang eingegangen (HT 161 ff.). Er zeigt, daß Argumente wie das hier von Hāšim al-Auqaṣ vorgebrachte in der einen oder andern Form nahelagen; aber er erlaubt nicht direkt einen Schluß darüber, daß sie damals wirklich so formuliert worden sind. Wir haben es in jedem Fall mit polemischen Darstellungen einer abgelehnten Position zu tun.

Eine Generation nach ʿAmr b. ʿUbaid wird dieselbe Lehre dem Qadariten ʿUṯmān b. Miqsam al-Burrī (gest. 173/789) zugeschrieben (ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 220, 3 f.; zu ihm s. Bd. II 71). Daß sie in Baṣra breite Zustimmung fand, scheint auch daraus hervorzugehen, daß Muʿāḏ b. Muʿāḏ in der von uns wiedergegebenen Fassung bei Dāraquṭnī den Kritiker des Hāšim al-Auqaṣ dem Argument des ʿAmr b. ʿUbaid noch nachgeben läßt. Erst der nächste Tradent, Yaḥyā b. Ḥakīm al-Muqauwim, gleichfalls aus Baṣra stammend und mehr als ein Jahrhundert nach ʿAmr lebend (gest. 256/870), will gehört haben, wie Muʿāḏ – wohl ihm gegenüber – über diesen Mann urteilte: „Unglaube hatte ihn hergebracht, und eine höchst private religiöse Auffassung (*dīn yadīnu bih*) hat ihn heimbegleitet" (*Trad. Pol.* 16). In Kūfa war man schneller mit dem Verdikt bei der Hand. Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ (gest. 197/812) soll, als er die Überlieferung des Muʿāḏ hörte, mit einer Anathema-Formel reagiert haben: „Wer so etwas sagt, muß zur Buße aufgefordert werden; sonst ist ihm der Kopf abzuschlagen" (TB XII 172, 8 ff.).

Die Geschichte ist nach dem *Taʾrīḫ Baġdād* bereits übersetzt von M. Schreiner in: Actes VIII. Congrès International II 92 f.

2: Aš'arī, *Maqālāt* 287, 13:

„ Nach dem, was Zurqān von (Bakr) berichtet, lehrte er: Das Handlungsvermögen ist vor dem Handeln da".

3: *Maq.* 287, 8 f.:

„*a* (Bakr) behauptete, der Mensch sei (identisch mit seinem) Geist (*rūḥ*); *b* ebenso alle (übrigen) Lebewesen. *c* Er hielt es nicht für denkbar, daß Gott an einem leblosen Körper irgendwie Leben, Wissen (d. h. einen Wissensakt) bzw. Handlungsfähigkeit entstehen lasse."

a auch Baġdādī, *Farq* 200, 10 f./212, –5 f. > Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 57, –7; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 349, 30. Negativ formuliert bei Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 338, 12 f. Vgl. dazu Bd. II 110.

4: *Maq.* 286, ult. ff.:

„*a* Er behauptete, die Kinder in der Wiege empfänden keinen Schmerz, selbst wenn sie zerstückelt und zerrissen würden. *b* Gott könne sie durchaus Lust empfinden lassen, während sie geschlagen oder zerstückelt würden."

Davon wohl abhängig Baġdādī, *Farq* 201, 5 f./213, 11 f.; ähnlich id., *Uṣūl ad-dīn* 339, 3 ff. Auf *a* verkürzt bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 120, 1 f. und bei Yūsuf al-Baṣīr (*Muḥtawī*, Übs. Vajda 336 = REJ 131/1972/272); auch Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 757, 1 ff. Muʿtazilitische Texte stellen häufig eine systematische Verbindung zur These von der Seelenwanderung her, mit der das hier angeschnittene Problem der Rechtfertigung unverdienten Schmerzes auf andere Weise gelöst wurde (so Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XIII 226, 14 f., mit Widerlegung 382 ff.; Mānkdīm, ŠUḤ 483, 14 ff., mit Widerlegung 488, 4 ff.; Muḥammad aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-uṣūl* 233, 10 f./pers. Übs. 501, pu. f.). Manchmal wird *a* auch vom Vieh ausgesagt (so bei Ǧuwainī, *Iršād* 158, 3 ff.). Jedoch gesteht Ibn Ḥazm ein, nicht zu wissen, ob dies für Bakr selber zutreffe (*Fiṣal* III 120, 3), und in der Tat wird in einem weiteren frühen Bericht die Frage etwas differenzierter dargestellt:

5: Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 58, 4 ff. = 47, 5 ff./Übs. 53 § 52:

„(Bakr) lehrte: *a* Unmündige Kinder empfinden keinen Schmerz. *b* Wenn man ihn dann fragte: ‚Warum weint (ein Kind) denn, wenn es gekniffen wird oder wenn ein Funken (vom Herd) auf es fällt?', antwortete er: ‚Das ist nur eine Strafe für seine Eltern. *c* Gott ist zu gerecht, als daß er einem Kind, das noch keine Sünde begangen hat, Schmerz zufügte'. *d* Wenn man ihn dann

fragte, wie es sich bei dem Vieh mit dem Schmerz verhalte, das sich doch (gleichfalls) kein Vergehen habe zuschulden kommen lassen, *e* so antwortete er: Ihm läßt Gott Schmerz nur deswegen zuteilwerden, damit der Mensch seinen Nutzen davon habe, auf daß es nämlich sich führen lasse oder stehenbleibe oder laufe, wenn er dessen bei ihm bedürfe. *f* Er hielt es für mit der Gerechtigkeit (Gottes) vereinbar, daß dieser ihm zum Nutzen eines andern Schmerz zufüge. *g* Vielleicht lehrte er allerdings auch etwas anderes. Die Überlieferung von ihm ist da ganz uneinheitlich".

6: *Maq.* 287, 10 f.:

„*a* Er behauptete, Gott schaffe den Schmerz (, den man) beim Schlag (empfindet,) aus nichts (*muḫtariʿ*). Nach seiner Meinung mag sehr wohl ein Schlag ausgeteilt werden, ohne daß Gott (danach) einen Schmerz entstehen läßt. *b* So lehrte er (ganz allgemein) bezüglich der Erzeugung (von Zweitfolgen, *tawallud*)".

Abhängig davon vermutlich Baġdādī, *Farq* 200, 11 ff./212, apu. ff. *b* ist vielleicht nur eine nachträgliche Verallgemeinerung des Doxographen. Zu *a* vgl. Text 4, b. Allgemein dazu Bd. II 115 f.

7: *Maq.* 286, 8 ff.:

„*a* (Bakr) behauptete, daß ein Mensch niemals Gott in Lauterkeit verehren (könne: *lam yakun muḫliṣ*^{an}), wenn Gott sein Herz versiegelt habe. *b* Zurqān berichtet von ihm, daß dem Menschen trotz des Versiegeltseins geboten sei, Gott in Lauterkeit zu verehren, und daß das Versiegeltsein, welches ihn an (dieser) Verehrung hindere, eine Strafe für ihn sei; *c* (auch) der Glaube sei ihm geboten, selbst wenn das Versiegeltsein ihn am Glauben hindere.

d Zurqān berichtet von ʿAbdalwāḥid b. Zaid die Lehre, daß dem (Menschen) die lautere Verehrung nicht geboten sei. *e* Einige seiner Anhänger berichten von ihm, er habe sich dagegen ausgesprochen, daß einem etwas zum Gebot gemacht sein könne, an dem man gehindert sei".

a ist wohl ein allgemeiner Vorspann, den Aš^{ʿ}arī den folgenden Zurqān-Zitaten (*b–d*) hinzufügte. Auch in *e* benutzt er vermutlich eine schriftliche Quelle; denn man wird kaum annehmen können, daß Aš^{ʿ}arī noch direkte Schüler des ʿAbdalwāḥid b. Zaid getroffen hat. Der Kern des Problems steckt in *b* und *d*. ʿAbdalwāḥid b. Zaid und sein Neffe waren sich darin einig, daß „Versiegelung" *iḫlāṣ* ausschließt; sie unterschieden sich nur in der Frage, ob das *iḫlāṣ* dennoch geboten sei. ʿAbdalwāḥid lehnte dies ab; Aš^{ʿ}arī findet den Grund dafür in der Nachricht, daß er das *taklīf mā lā yuṭāq* überhaupt verworfen habe (*e*). Bakr war anderer Meinung; er argumentierte dazu mit dem Glauben, der ja weiter geboten bleibe, obgleich er durch die „Versiegelung" unmöglich gemacht werde (*c*). Weiteres hierzu s. Bd. II 110 f.

8: *Maq.* 286, 2 ff.:

„*a* Bezüglich der Todsünden, welche von Muslimen (*ahl al-qibla*) begangen werden, vertrat er folgende Lehre: Sie sind allesamt ‚Heuchelei' (*nifāq*). *b* Wer von den Mitbrüdern (*ahl aṣ-ṣalāt*) eine Todsünde begeht, dient dem Satan und leugnet Gott, widersagt ihm (*ǧāḥid*^{un} *lahū*) und ist ein Heuchler, der, wenn er im Zustand der Verstockung stirbt, auf ewig im tiefsten Grund der Hölle sein wird. *c* Er trägt in seinem Herzen weder Verehrung noch Hochachtung für Gott. *d* Dennoch ist er ein Gläubiger und ein Muslim. *e* Es gibt (auch) läßliche Sünden; wenn man (aber) verstockt bei läßlichen Sünden beharrt, so (werden aus ihnen) Todsünden".

a–b und *d* sehr ähnlich auch Baġdādī, *Farq* 200, apu. ff./213, 4 ff. und *Uṣūl ad-dīn* 338, 15 ff., vermutlich hiervon abhängig; weiterhin Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 349, 31 f. Sonst meist stark verkürzt (etwa bei Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 189, 14 = *a*) oder polemisch vergröbert, z. B. bei

9: Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 57, 8 ff. = 46, 11 f./Übs. 52:

„Wer (auch nur) ein Senfkorn stiehlt und dann stirbt, ohne dafür Buße zu tun, der bleibt auf ewig im höllischen Feuer, zusammen mit den Juden und den Christen".

Ähnlich auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 191, –6 f.; geradezu falsch dann

10: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 229, 5 f.:

„(Ein Muslim, der eine Sünde tut,) ist ein Ungläubiger und ein Polytheist, wie ein Götzendiener, und zwar durch jedwede Sünde, die er tut, sei sie klein oder groß, selbst wenn er sie zum Spaß tut."

Dies widerspricht der differenzierten Aussage in 8, d; vgl. aber *Maq.* 287, 4 (dazu Text 14, Kommentar) und Text 13, e, dort ebenfalls in polemischem Zusammenhang.

11: *Maq.* 286, ult.:

„Er behauptete, für den Mörder gebe es keine Buße".

Auch Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 201, ult. ff. Vgl. zu diesem und den vorhergehenden Texten Bd. II 111 ff.

12: Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 319, 6 ff.:

„*a* ... (Bišr b. al-Muʿtamir) argumentierte gegen Bakr, den Sohn von ʿAbdalwāḥids Schwester, das Haupt der Bakrīya, folgendermaßen: (Könntest) du wohl über den (Glaubens)status des Wiedehopfes etwas Positives[2] aussagen? *b* (Der Wiedehopf vermochte) den Gehorsam gegenüber Gott von der Widersetzlichkeit ihm gegenüber zu unterscheiden und hat dennoch seinen Platz verlassen, um in das Land Saba zu reisen. *c* Obgleich er Salomo diese Neuigkeit (von der Existenz des Landes Saba und seiner Königin) brachte und jener sie von ihm annahm, so (blieb) doch sein Vergehen: daß er nämlich den ihm zur Aufsicht übertragenen Platz verlassen hatte und, so wie er war (*ʿalā ḥālihī*?), in den Ländern umhergestreift war. *d* Dieser (sein Erfolg) machte das vorausgegangene Vergehen noch nicht zu einer guten Tat, und die Sünde verwandelt sich (so) nicht in ein Gehorsamswerk. *e* Warum also bescheinigst du ihm nicht Heuchelei (*nifāq*)? *f* Er antwortete: Aber das tue ich ja auch!

g (Ǧāḥiẓ) berichtet weiter: (Bišr) berichtete dies von ihm und fuhr dann fort: *h* Nun konnte der (Wiedehopf) sich ja schon deswegen sicher fühlen, weil Salomo (vorher) gesagt hatte: ‚Ich werde ihn wahrlich schwer bestrafen oder (gleich) schlachten, es sei denn, er bringt mir eine offenkundige Vollmacht (für sein Fernbleiben)' (Sure 27/21). *i* Als er ihm nämlich die betreffende Nachricht gebracht hatte, sah (Salomo), daß er ein (echtes) Argument angeführt hatte und strafte ihn nicht noch schlachtete er ihn. *k* Wäre sein Vergehen noch dasselbe gewesen wie zuvor, wie hätte es dann geschehen können, daß er ihn nicht ausschimpfte, insofern er dazu nicht ausgeschickt war und er ihm nicht ein Argument bringen konnte? Wie hätte er ihm das durchgehen lassen können?"

Zur Interpretation vgl. Bd. II 114; auch III 107.

13: Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 320, 7 ff.:

„*a* Bakr behauptet, unmündige Kinder und Vieh könnten keine Schuld auf sich laden; Gott betrachte nur die (echten) Übeltäter als schuldig. *b* Da sagte Bišr (b. al-Muʿtamir) zu Bakr: Woraus schließt du, daß der Übeltäter weiß, daß er ein Übeltäter ist? *c* Er antwortete: Aus seiner Beschämung und daraus, daß er sich mit seiner Buße entschuldigt. *d* (Bišr) sagte: Wenn ein Skorpion sticht, so springt er weg aus Furcht, getötet zu werden. Das beweist, daß er (sich bewußt ist,) etwas verbrochen zu haben (*annahā ǧāniya*). *e* Du aber behauptest, daß alles, was sich (Gott) widersetzt (= sündigt), ungläubig ist. *f* Also muß auch der Skorpion ungläubig sein, wenn er keine Entschuldigung dafür hat, Böses zu tun[3]".

[2] Ich lese mit den beiden im Apparat genannten Handschriften *bi-ḫair* statt *bi-ḫabar*.
[3] Ich lese *isā'a* statt *isāda*.

14: Aš'arī, *Maq.* 457, 9 ff.:

„Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid b. Zaid lehrte: *a* ʿAlī, Ṭalḥa und Zubair sind Polytheisten und Heuchler. *b* (Dennoch) sind sie (jetzt) im Paradies – wegen des Prophetenwortes, daß Gott auf die Kämpfer von Badr herabschaute und sagte: Macht, was ihr wollt! Ich habe euch vergeben".

Nach der gleichen Quelle auch Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 13, 10 ff. > Qummī, *Maqālāt* 12, 1 ff. Der Parallelbericht, den Aš'arī in *Maq.* 287, 3 ff. bringt, hat übertreibend *kufr* statt *nifāq* (s. o. Text 10); so auch Baġdādī, *Farq* 201, 2 ff./213, 7 ff. und Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 45, 3 ff. sowie 191, –4 f. Dagegen hat Baġdādī in *Uṣūl ad-dīn* 291, 2 ff. wieder nur *širk*. – Zu dem Ḥadīṯ vgl. *Conc.* IV 375 b; auch Bd. II 107.

15: Ǧāḥiẓ, *ʿUṯmānīya* 246, 15 ff.:

„*a* Der hohe Rang derer, die bei Badr dabei waren, geht daraus hervor, daß die große Menge der Religionsgelehrten (*fuqahā'*) überliefert, Gott habe auf die Kämpfer von Badr herabgeschaut und gesagt: ‚Macht, was ihr wollt!' *b* Ḥasan (al-Baṣrī) pflegte deswegen zu sagen: Ṭalḥa, Zubair und ʿAlī sind im Paradies zusammen, obgleich sie es in dieser Welt nicht waren[4]. Denn sie sind Freigelassene Gottes vom höllischen Feuer, und es ist nicht Gottes Art, einen Sklaven freizulassen und ihn dann erneut in die Knechtschaft zu führen. *c* Deshalb sagten Ḥasan, Ḥaušab, Hāšim al-Auqaṣ und Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid, wenn sie auf die Kamelschlacht zu sprechen kamen: Die Mitläufer sind zugrundegegangen, und die Führer sind gerettet!"

Vgl. Baġdādī, *Farq* 101, 12 f./121, 10 f. und *Uṣūl ad-dīn* 291, 5 f., wo jeweils nur Ḥaušab und Hāšim al-Auqaṣ genannt sind; für Hāšim al-Auqaṣ auch Qalhātī, *al-Kašf wal-bayān*, in: Ḥaulīyāt Tūnis 18/1980/214, 5 ff. Zu den beiden Personen vgl. Bd. II 106 ff.; zum Inhalt auch ib. 116. Bei dem Ausspruch des Ḥasan al-Baṣrī in *b* ist zu beachten, daß auch diejenigen Quraiš, die erst nach der Eroberung Mekkas gezwungenermaßen den Islam annahmen, „Freigelassene" genannt wurden, allerdings *ṭulaqā'* und nicht *'utaqā'* wie in unserem Text (vgl. Lane, *Lexicon* 1874 a s. v.).

16: *Maq.* 287, 12:

„Man berichtet von ihm (die Lehre), daß Gott überall sei".

[4] So? Die Stelle wirkt verderbt. Vielleicht ist der in der Fußnote vermerkte handschriftliche Befund *tābū* zu lesen: „obgleich sie in dieser Welt keine Buße taten".

17: *Maq.* 216, 6 f.:

„Die Bakrīya lehrte: Gott schafft am Tage der Auferstehung eine Gestalt, in der er sichtbar wird und aus der heraus er seine Geschöpfe anredet".

Ähnlich *Maq.* 287, 6 f.; danach wohl auch Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 338, 14 f. und *Farq* 200, –5/213, 2 f. > Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 57, –7 f. sowie Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 349, 30 f. Vgl. noch *Intiṣār* 105, 5 f. und Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 251, 7. Dazu Bd. II 109 f.

18: Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 58, 11 f. = 47, –6 f./Übs. 53:

„Er lehrte: Das Trinken von starkem, in einem Schlauch zur Gärung gebrachten Dattelschnaps (*nabīḏ as-siqāʾ aš-šadīd*) ist sunnagemäß, ebenso der Verzehr von Aal[5] und das Streichen über die Schuhe (*masḥ ʿalā l-ḫuffain*)".

Dazu näher Bd. II 116 f.

19: *Maq.* 287, pu. f.:

„*a* Er hielt es für verboten, Knoblauch und Zwiebeln zu essen, weil einem (auch) verboten sei, sich einer Moschee zu nähern, wenn man von beidem gegessen hat. *b* Er hielt (weiterhin) dafür, daß man die Waschung vollziehen solle, wenn der Bauch geknurrt habe".

Danach wohl Baġdādī, *Farq* 201, 8 f./213, apu. f. > Ibn ad-Dāʿī 57, –5 f.; auch Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 349, 32. *a* kurz noch Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 251, 7 f., aber verallgemeinert auf „alles, was einen stinkenden Geruch hat". Vgl. Bd. II 111 f.

[5] Ich lese entsprechend Text III 4, b *ǧirrī* statt *ǧady*.

VII ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī

1: Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 55, pu. ff. / 45, 1 ff.:

„Er lehrte nämlich: *a* Der Koran (selber) beweist (, daß es theologische) Differenzen (gibt). *b* Die Lehre vom liberum arbitrium (*al-qaul bil-qadar*) ist richtig und hat ein Fundament in der Schrift, und der Determinismus (*iǧbār*) ist (gleichfalls) richtig und hat ein Fundament in der Schrift. Wer das eine lehrt, trifft das Richtige, und wer das andere lehrt, ebenfalls; denn ein und derselbe Vers verweist manchmal auf zwei verschiedene Auslegungen (*waǧhain*) und läßt zwei entgegengesetzte Bedeutungen zu. *c* Man fragte ihn einmal nach (seiner Meinung zu) den Vertretern des freien Willens und denen des Determinismus. Er antwortete: Jeder trifft das Richtige. Die einen betonen die Erhabenheit Gottes, die anderen wollen Gott (von aller Verantwortung für das Böse) rein halten.

Er sagte: *d* Dasselbe gilt für die Bezeichnungen (*asmāʾ*, welche man dem Menschen in seinem Verhältnis zu Gott gibt). Jeder, der einen Unzuchttreibenden als Gläubigen bezeichnet, trifft das Richtige, und wer ihn als Ungläubigen bezeichnet, ebenso. *e* Auch wer sagt: Er ist ein schwerer Sünder (*fāsiq*) und (als solcher) weder gläubig noch ungläubig, trifft das Richtige. *f* Und ebenso derjenige, welcher sagt: Er ist ein Heuchler und (als solcher) weder gläubig noch ungläubig. *g* Oder wer sagt: Er ist ein Ungläubiger, aber kein Polytheist, *h* oder: Er ist ein Ungläubiger und ein Polytheist. *i* Denn der Koran liefert Belege für alle diese Interpretationen (*maʿānī*).

Er sagte: *k* Ebenso verhält es sich mit divergierenden Rechtsbräuchen (*sunan*), wie z. B. Für und Wider beim Loswerfen *l* oder beim Auferlegen bestimmter Arbeit zum Freikauf (*siʿāya*) *m* oder ob ein Gläubiger um eines Ungläubigen willen getötet werden soll oder nicht. *n* Welche Entscheidung ein Jurist hier auch fällt, er trifft (immer) das Richtige.

Er sagte: *o* Würde jemand sagen ‚Wer einen Mord begangen hat, ist in der Hölle', so träfe er das Richtige; *p* ebenso aber, wenn er sagt ‚Er ist im Paradies' *q* oder wenn er sich der Meinung enthielte und die Entscheidung darüber (*amrahū*, bis zum Jüngsten Gericht) hinausschöbe. *r* Denn (in jedem Fall) will er mit seiner Lehre ja nur darauf hinaus, daß Gott so über den (Mörder) verfügt hat (*taʿabbadahū bi-ḏālika*); die Zukunft (*al-ġaib*) kennt er nicht.

s Über den Kampf ʿAlīs gegen Ṭalḥa und Zubair oder (umgekehrt) ihren Kampf gegen ihn lehrte er: Das ist alles Gehorsamswerk".

Auch übersetzt bei Lecomte, *Traité des divergences* 50 f. § 47. Zur Gesamtinterpretation s. o. Bd. II 161 ff. *a*–*r* wird zitiert bei Šāṭibī, *Iʿtiṣām* I 113, 13 ff.

Für *d – h* diente vermutlich ein bekanntes Ḥadīṯ als Ausgangspunkt: *lā yaznī az-zānī ḥīna yaznī wa-huwa mu'min* (dazu Bd. I 204). Jedoch spiegelt sich der Streitpunkt auch in anderen Prophetenworten: *iḏā zanā r-raǧul ḫaraǧa minhu l-īmān* oder *man māta min ummatī lā yušriku bi-llāhi šai'an daḫala l-ǧanna ... wa-in zanā wa-in sariqa* (Conc. II 345 f.). Nicht alle der aufgezählten Positionen sind ohne weiteres einer bestimmten Gruppe zuzuordnen: *e* ist die der Mu'taziliten; *f* soll wohl die Ḥasan al-Baṣrī's und der Bakrīya kennzeichnen, trifft sie aber nicht ganz (vgl. Bd. II 111); *h* ist die der Ibāḍīya (vgl. Bd. II 227 f.); *g* ist wohl einfach die ursprüngliche ḫāriǧitische These wie in *d*, die hier zur Differenzierung von *h* noch einmal wiederholt wird. – Zu *k – m* vgl. die Verweise bei Lecomte 51, Anm. 3 – 5; zu *k* auch EI² V 398 f. s. v. *Ḳur'a*. Zu *o – p* vgl. die Diskussion des Problems in der Bakrīya (dazu Bd. II 112 f.); gemeint ist die Frage, ob für einen Mord Buße möglich ist oder nicht. *q* ist eine „murǧi'itische" Lösung dazu. – Zu *ta'abbada* in *r* vgl. Dozy, *Supplément* II 90 s. v., auch Text III 7, d sowie X 5, c und meine Ausführungen in: Der Islam 67/1990/368. – *s* ähnlich auch bei Qalhātī, *al-Kašf wal-bayān*, in: Ḥaulīyāt Tūnis 18/1980/214, 10 ff.

'Anbarīs Lehre wird als Kuriosum in zahlreichen späteren Quellen zitiert; jedoch scheint keine neue Information hinzugekommen zu sein. Wenn sie dort anders dargeboten wird, so liegt dies eher an einer abweichenden systematischen Einordnung und Interpretation. Bei Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XVII 285, 5 ff. (wo *'Ubaidallāh b. al-Ḥasan* zu lesen ist statt *'Abdallāh b. al-Ḥasan*) ist sie so formuliert, daß 'Anbarī das, was man später bei den *furū'* zugestand – nämlich daß hier ein *iǧtihād* gestattet ist und alle Ergebnisse ohne Ansehen ihrer Richtigkeit gleichermaßen gültig und verdienstlich sind –, auch bei den *uṣūl* erlaubte, immer unter der Voraussetzung, daß sich im Koran ein Beleg (*dalāla*) dafür findet: „Hätte Gott gewollt, daß man nur auf eine einzige Weise verfahre, so hätte er diese Weise so deutlich herausgestellt, daß sie nicht mit Falschem verwechselt werden kann. Da er dies aber nicht getan hat, weiß man, daß damit alles dementsprechende Handeln für richtig erklärt ist ...". Der Rest des Textes ist verderbt. Zwar wird er ib. XVII 358, 3 ff. wörtlich wiederholt; aber auch da bricht er genau an der korrumpierten Stelle ab. Stattdessen wird er dort durch einen Umkehrschluß ergänzt (358, 8 f.): alle „Sekten", die sich nicht auf einen Koranbeleg stützen, stehen somit außerhalb der islamischen Religionsgemeinschaft (*milla*). Als Gegenargument wird genannt, daß dann ein Dualist sich zur Rechtfertigung seiner Auffassung, daß Gott Licht sei, auf den Lichtvers des Korans berufen könnte; das zeigt, daß eine Lehre nicht schon dadurch vertretbar wird, daß man sich auf einen Beleg im Koran stützen kann, sondern dies erst dann ist, wenn sie mit dem Gesamtkonzept der muslimischen Offenbarung übereinstimmt (358, 15 ff.). 'Anbarī hätte dies wohl nicht geleugnet.

Ähnlich Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 988, 20 f.; Hs. Vatikan, Arabo 1100 (zur Identifizierung Levi Della Vida, *Elenco* 145 f.), fol. 179 b, 5 und 190 a, pu. f.; Šīrāzī, *Tabṣira* 496, 4 f.; Māwardī, *Adab al-qāḍī* I 524, 8 f.; Malāḥimī, *Mu'tamad* 62, 11 f. und 64, – 4 ff.; Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 273, 10 f.; Ġazzālī, *Manḫūl* 451 f. sowie *Mustaṣfā* II 106, 18 und 107, 1 f.; Faḫraddīn ar-Rāzī, *Maḥṣūl* II$_3$ 41, 6 ff.; Āmidī, *Iḥkām* IV 239, 5 und 8; Ibn al-Aḥḍal, *Kašf al-ġiṭā'* 182, 14 ff.; 226, – 10 ff. und 243, 3 ff. Auch Ibn Abī d-Dam, *Adab al-qāḍī* 132 ff., aber ohne Namensnennung und allgemein auf den *iǧtihād* bezogen. Allgemein auch Qāḍī Nu'mān, *Iḫtilāf uṣūl al-maḏāhib* 207, 7 ff.; eine Diskussion der

einzelnen Lehrmeinungen (jedoch ohne Erwähnung der von uns übersetzten Primärquelle) jetzt bei M. Bernand in: Arabica 37/1990/151 ff.

Man konnte auch die zugrundeliegende Vorstellung vom Koran herausarbeiten, so wiederum der Qāḍī 'Abdalǧabbār in Bd. XVI (*I'ǧāz al-Qur'ān*) seines *Muġnī*: die Aussagen des Korans divergieren gar nicht, sondern stimmen überein; deshalb hat jeder recht (346, 10 ff. und 396, 1 ff., wo beide Male wieder *'Abdallāh* statt *'Ubaidallāh*). Und man konnte bei den Konsequenzen für den Menschen ansetzen, so Šahrastānī, *Milal* 157, 1 ff./463, 7 ff.: jeder Muslim ist verpflichtet, über religiöse Fragen nachzudenken; aber er hat dieser Verpflichtung schon genügt, wenn er nur eine Seite des Problems erkannt hat. Dem widerspricht

2: al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *al-Faqīh wal-mutafaqqih* II 66, 6 f.:

„Von 'Ubaidallāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī wird die Auffassung berichtet: Es ist erlaubt, religiöse Grundwahrheiten (*uṣūl ad-dīn*) auf Autorität zu übernehmen (*taqlīd*)".

Vgl. auch Šīrāzī, *Tabṣira* 401, 4 f. und *Šarḥ al-Luma'* 1007, apu. f. Es ist kaum zu entscheiden, ob dies eine authentische Lehre 'Anbarīs ist oder nur eine sekundäre Schlußfolgerung ähnlich der des Šahrastānī.

VIII Die Ḫāriǧiten

a) Die Ibāḍīya.

1: Darǧīnī, *Ṭabaqāt al-mašāyiḫ bil-Maġrib* 242, 1 ff.:

„*a* Sahl b. Ṣāliḥ[1] und ʿAbdallāh b. Zuraiq al-Hadādī[2] traten mit einer Gruppe junger Leute (*fityān*) bei Abū ʿUbaida[3] ein und sagten: Abū ʿUbaida, was sagst du zu Folgendem: Da ist ein entlegener Landstrich (*ġurba min al-arḍ*), und darin wohnt ein Christ, zu dem die Botschaft Muḥammads noch nicht gekommen ist? *b* Er antwortete: Solange das ‚Argument' (Gottes) nicht zu ihm gelangt ist und er es nicht (bewußt) zurückgewiesen hat, ist er Muslim. – *c* ‚Was nun, wenn er einen Zoroastrier zu seiner eigenen Religion (dem Christentum) aufruft und dieser sich bekehren läßt?' – *d* ‚Dann ist (auch dieser) Muslim'. – *e* ‚Überleg dir das noch einmal!' – ‚Was meint ihr denn dazu?' – *f* ‚Wir sagen: Der Mann (d. h. der Christ) ist Muslim; aber der, der sich da bekehren läßt, ist ein Ungläubiger'. *g* Da sagte der Meister (*šaiḫ*) zu ihnen: ‚Behauptet ihr denn nicht, daß der Mann (von dem wir ursprünglich sprachen) ein Muslim ist, der der Religion Gottes folgt und ihm gehorcht?' – ‚Doch.' – *h* ‚Wie kann es denn sein, daß jemand, der für die Religion Gottes und den Gehorsam ihm gegenüber Mission treibt, Muslim ist, während derjenige, der sich zur Religion Gottes und dem Gehorsam ihm gegenüber bekehren läßt, ein Ungläubiger ist?'.

i Sie aber gaben ihm weiter Widerworte. Da wurde er zornig über sie und sagte sich von ihnen los (*bariʾa minhum*). Er sagte: ‚Hinaus mit euch!' Da zogen sie geknickt von dannen und gingen zu Ḥāǧib (aṭ-Ṭāʾī)[4] und sagten zu ihm: ‚Hilf uns! (Abū ʿUbaida) hat sich vorschnell von uns losgesagt; wir wollten uns doch bloß bei ihm erkundigen'. Da ritt Ḥāǧib zu ihm und teilte ihm mit, daß sie Buße getan hätten. Er aber sagte: ‚Schick sie weg! Sie sollen zu Rabīʿ (b. Ḥabīb)[5] und ʿAbdassalām b. ʿAbdalquddūs gehen und ihnen mitteilen, daß sie Buße getan haben'. So geschah es dann auch. Rabīʿ berichtet:

[1] Zu ihm vgl. Bd. II 216.

[2] Die Hadād waren ein Unterstamm der Azd (Samʿānī, *Ansāb* XIII 387 nr. 5230). Der Druck hat stattdessen *Hadāwī*. Diese Form ließe sich natürlich ebensogut in *Hauwārī* emendieren; die Hauwāra haben im Maġrib mit den Ibāḍiten zusammengearbeitet. Aber in Baṣra liegt es immer noch näher, an einen Azditen zu denken.

[3] Zu ihm vgl. Bd. II 193 ff.

[4] Zu ihm vgl. Bd. II 196 f.

[5] Zu ihm vgl. Bd. II 198 ff.

Sie kamen zu mir, ohne daß ich von der Angelegenheit Bescheid gehabt hätte, und taten Buße. Da gingen wir zu Abū ʿUbaida und teilten es ihm mit. Er nahm (es) von ihnen an, und sie erhielten auf seine Anordnung hin (wieder) Zugang zu den Sitzungen (*maǧālis*)."

Parallele bei Šammāḫī, *Siyar* 86, 1 ff.; beide nach dem Werk des Abū Sufyān (vgl. dazu Bd. II 201 f.). Zur Interpretation vgl. Bd. I 412. Die Argumentation setzt voraus, daß der Zoroastrier (*c*) den Islam schon kennt; er müßte also besser wissen, zu welcher Religion er sich bekehren sollte, und ist deswegen ein Ungläubiger (*f*).

2: Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfī, *Mūǧaz* II 154, ult. ff. und 160, pu. ff.:

„*a* ʿAbdallāh b. Yazīd und seine Anhänger lehren, daß das Prophetenargument (d. h. die Tatsache, daß Gott Muḥammad in die Welt geschickt hat und darum Rechenschaft von den Menschen fordern kann) für jemanden nur insofern gilt, als er davon gehört hat. *b* Dann sagten sie: Es gibt aber niemanden unter ihnen, der es nicht gehört hätte, entweder in seiner Kindheit oder als Volljähriger. *c* Saʿīd al-Ḥaddā'[6] lehrte, daß das Prophetenargument für alle Menschen gelte, welche die körperliche Reife erreicht haben und gesund sind, und daß es für sie allesamt verbindlich sei, gleichgültig ob sie davon gehört haben oder nicht. Wenn jemand nicht davon gehört habe, so sei er damit nicht der Kenntnis des Propheten enthoben, und er sei nicht entschuldigt, wenn er ihn nicht kenne.

d Jeder von beiden brachte Argumente, von denen er meinte, daß sie seinen Standpunkt und seine Lehre unterstützen. *e* So sagte ʿAbdallāh b. Yazīd zu Saʿīd: ‚Besteht das Argument nicht darin, daß man bei allem Dissens auf jene unumstrittene Basis zurückgreift, in der (alle) übereinkommen, und daß dann derjenige sich bezeugt und bestätigt (sieht), dessen Lehre mit dem harmoniert, worin (alle) als dem ersten Ausgangspunkt übereinkommen, nicht aber derjenige, dessen Lehre dieser allgemein akzeptierten Basis widerspricht?' Saʿīd antwortete ihm: ‚Doch.' *f* Da sagte ʿAbdallāh: ‚Ist nicht das, worin wir uns (alle) von den Qadariten unterscheiden und was wir an ihrer Lehre verabscheuen, ihre Ansicht, Gottes Argument gelte gegenüber den Menschen aufgrund ihres Verstandes, nicht aufgrund der Propheten?' – ‚Doch.' – *g* ‚Wenn das so ist und du behauptest, das Prophetenargument gelte für die Menschen, gleichgültig ob sie (davon) gehört haben oder nicht, so kommst du mit dem ‚oder nicht' darauf hinaus, daß er gegen sie mit ihrer Verstandeserkenntnis argumentiert, und fällst somit in das zurück, was wir alle (diesen) Leuten vorwerfen; denn zwischen Verstand und Offenbarung (*samāʿ*) gibt es nichts Drittes. Denn entweder argumentiert er (d. h. Gott) gegen sie mit (ihrer) Verstandeserkenntnis, und das ist das, was wir alle verabscheuen, wenn jemand

[6] Der Name ist vermutlich verschrieben; vgl. dazu Bd. I 413 f.

es vertritt – oder er[7] argumentiert mit den Propheten; dann kann das Prophetenargument nicht für die Menschen gelten, solange sie davon nicht gehört haben.'

h Saʿīd erwiderte ihm: ‚Gemach, nicht so hastig! Prüfe in dem, wonach du fragst und womit du argumentierst und antwortest, genau, welche Konsequenz dich betrifft und welche deinen Gegner, wer von uns der von dir zitierten Irrlehre nähersteht und eher so antworten müßte wie sie.' Da sagte ʿAbdallāh: ‚Heraus mit der Sprache!' – ‚Ist nicht das, was uns von den Intellektualisten (*aṣḥāb al-fikr*) trennt, ihre Lehre, daß Gottes Argument gegenüber den Menschen in ihrem Verstand liegt und sie aufgrund ihres Nachdenkens des Prophetenargumentes nicht bedürfen, daß also die Menschen nur deswegen sich an das Argument der Propheten (halten) und sie sowie Muḥammad kennen müssen, weil sie von ihm gehört hatten, anderenfalls aber nicht?' – *i* ‚Ja.' – *k* ‚Wie kommst du denn dazu, dich von mir abzusetzen hin zur Lehre (dieser) Leute, nachdem du ebenso wie ich sie deswegen rügst? Du behauptest doch, das Prophetenargument gelte nur dann für jemanden und sei nur dann für ihn verbindlich, wenn er es gehört habe, genauso wie die Intellektualisten lehren. Denjenigen, der das Argument Muḥammads nicht gehört hat, hältst du gewissermaßen dafür entschuldigt, ihn nicht zu kennen, ebenso wie dies die Intellektualisten tun. *l* Dann setzt du deiner Lehre einen Flicken auf, der wieder eines andern Flickens bedarf, und sagst: Sie haben aber alle (davon) gehört. Woher weißt du denn, daß sie alle (davon) gehört haben? Würdest du nicht sagen, daß sie alle (davon) gehört haben, so verfielest du in die Lehre dessen, der entschuldigt, wenn jemand Muḥammad nicht kennt, und der dessen Argument gegenüber den Menschen hinfällig werden läßt, wenn sie nicht davon gehört haben. Dabei raunzt du jeden an, der es entschuldigt, wenn jemand Muḥammad nicht kennt.'

m ʿAbdallāh b. Yazīd erwiderte: ‚Gott bewahre, daß ich einer von denen wäre, die es entschuldigen, wenn man Muḥammad nicht kennt, und behaupten, sein Argument gelte nicht für die Menschen und sei nicht für sie verbindlich.' – *n* ‚Wenn dem so ist, dann darfst du auch nicht sagen, das Prophetenargument gelte nur dann und sei nur dann verbindlich, wenn man davon gehört habe, so wie diejenigen es tun, die denjenigen für entschuldigt halten, der Muḥammad nicht kennt, und sein Argument gegenüber dem Menschen solange für hinfällig ansehen, als sie nicht davon gehört haben. *o* Wenn du sagst, sie hätten alle (davon) gehört, so machst du deine Aussage, das Argument gelte nur für den, der (es) gehört habe, auch nicht besser; denn zu Anfang der

[7] Ich lese mit der Handschrift *yakūna yaḥtaǧǧu* statt *takūna taḥtaǧǧu*. Subjekt ist, wie bisher, Gott, nicht der angeredete Diskussionspartner. Die Schwankung im Personalbezug erklärt sich daraus, daß bisher nicht deutlich war, ob der Genitiv in *ḥuǧǧat ar-rusul* (bzw. *ḥuǧǧat rasūl Allāh*) als Gen. obj. oder als Gen. subj. anzusehen sei. Wenn man, wie einige Kopisten und offensichtlich auch der Herausgeber, davon ausging, daß *rusul* immer Subjekt war, so stellt sich hier plötzlich die Schwierigkeit, daß die Propheten schwerlich mit den Propheten argumentieren können.

dir gestellten Frage hast du eine Antwort gegeben, die nach allgemeiner Ansicht falsch ist, wenn ein Intellektualist sie gibt, der das Argument Muḥammads bei den Menschen suspendiert, solange sie nicht davon gehört haben. Dann bist du darangegangen, deine Antwort mit etwas zu flicken, worin niemand mit dir mitgeht, weder dein Gegner noch sonst jemand: als du nämlich sagtest, sie hätten allesamt (davon) gehört. Wer Falsches mit Falschem flickt, der wird nie mit dem Flicken aufhören.

p Was aber deine Behauptung angeht, ich hätte mit meinem ‚oder nicht' mich dazu verstanden, daß das Prophetenargument rational gelte, so wie die Anhänger der ratio dies lehren, wie kannst du in einen solchen Irrtum verfallen? Hat etwa je ein Intellektualist behauptet, das Prophetenargument gelte für irgendjemanden rational? Sie sagen doch nur, es gelte für überhaupt niemanden, solange er nicht davon gehört habe, so wie du das auch sagst. Mich hast du getadelt, weil ich sage, daß das Prophetenargument für alle Menschen gelte und verbindlich sei, ob sie nun davon hören oder nicht; und dabei trifft dies viel eher auf dich zu, wo du doch sagst; ‚Hätten sie nicht (davon) gehört ...'. Ich gehöre im übrigen nicht zu denen, die großzügig entschuldigen, wenn man Muḥammad nicht kennt, mag man nun davon gehört haben oder nicht, so wie dies die im Irrtum befangenen Intellektualisten bei allen Menschen tun, solange sie nicht (davon) gehört haben. Welche Lehre steht nun der von dir erwähnten Ansicht der Irrlehrer näher, und welche stützt sich mehr auf jenes erste Prinzip, daß nämlich das Prophetenargument für die Menschen insgesamt gelte und für sie alle verbindlich sei? Welche vermeidet besser die Ansicht der Irrlehrer, das Prophetenargument gelte nicht für die Menschen und sei nicht für sie verbindlich, bis sie (davon) gehört haben? [...]'

q Dann sagte Saʿīd zu ʿAbdallāh b. Yazīd: ‚Unter diesen beiden Gesichtspunkten hast du dir bezüglich des ‚Argumentes' falsche Vorstellungen gemacht. Du hast erstens gesagt, das Prophetenargument gelte nicht für alle Menschen [...], solange sie nicht davon gehört haben [...], und du hast zweitens behauptet, alle Menschen hätten das Prophetenargument gehört und sein Ruf sei an ihrer aller Ohr gedrungen [...]. Unter diesem zweiten Gesichtspunkt möchte ich dir zwei Fragen vorlegen. Wenn du sie mir beantworten kannst, so gut; andernfalls ist klar, daß deine Rede unter diesem zweiten Gesichtspunkt ebenso falsch ist wie unter dem ersten. 1) *r* Gib mir Bescheid, ob jemand, der nach der Sendung Muḥammads der Religion Jesu oder eines andern Propheten folgt, auch weiterhin die Möglichkeit hat, dieser Religion anzuhängen?' – *s* ‚Ja.' – *t* ‚Wie kann er denn weiterhin die Möglichkeit haben, seiner angestammten Religion anzuhängen, wenn alle Menschen nach deiner Ansicht den Ruf des Propheten gehört haben? Oder willst du von jenem, der bei einer bestimmten prophetischen Religion bleibt, speziell annehmen, er habe nicht wie alle anderen Menschen den Ruf des Propheten gehört, obgleich du behauptest, alle Menschen hätten ihn gehört? Wie könnte er einem Argument gegenüber taub geblieben sein, das man im Osten und im Westen überall gehört hat, zumal er es umso eher hätte hören müssen, da er seiner Sache manchmal nicht sicher ist (?) und darauf gefaßt ist, daß es eintritt?

2) *u* Gib mir Bescheid, ob die Menschen insgesamt alle jene Gebote gehört und damit auch erkannt haben, die Gott durch den Mund seines Propheten verkündet hat, oder nicht? Wenn du behauptest, sie hätten sie gehört, wie sollten denn alle im Osten, die Gog und Magog, die in Sind und in Indien, wie die im Westen, die Franken, die [...][8] und die Galizier von den Feinheiten der Gebote in ihrer verschiedenen Anwendung gehört haben? Wer so etwas behauptet, wird von der Realität Lügen gestraft, und seine Behauptung hält nicht stand. *v* Oder willst du etwa sagen, die Einhaltung aller dieser Gebote sei für diejenigen, von denen wir reden, ausgesetzt, bis sie sie gehört haben? Das ist nicht dein Standpunkt und auch nicht der der Ibāḍīya außer einiger weniger, die wir erwähnt haben und die sich den Qadariten angeschlossen haben. *w* Denn die Ibāḍiten lehren: Man darf kein Gebot unterlassen, ob man es kennt oder nicht, und man darf sich mit nichts Verbotenem gemein machen, ob man es nun kennt oder nicht [...].

x Wir haben nicht erfahren, daß ʿAbdallāh b. Yazīd auf diese beiden Fragen Saʿīd eine Antwort gegeben hätte."

Zur Interpretation dieses Textes vgl. Bd. I 413 f. Beide Theologen reden nur von der Zeit, in der es eine Offenbarung bereits gibt. Das Problem, wie jene Menschen zu beurteilen seien, die vor der Offenbarung gelebt haben, bleibt ausgespart. Es wurde vielleicht auch gar nicht gesehen; schon Adam ist ja nach islamischer Auffassung ein Prophet.

3: *Kitāb Ibn Sallām* 72, 9 ff.:

„ʿAbdallāh b. Yazīd schreibt in seiner Widerlegung der Rāfiḍiten: *a* Von Ibn ʿAbbās ist uns über Zaid[9] nach Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim überliefert, daß Abū Bakr die frohe Botschaft, (Muḥammad sei ein) Prophet, von dem Mönch Baḥīrā[10] erhielt; er habe ihm das (auch gleich) geglaubt. *b* Als Gott seinem Propheten die (erste) Offenbarung zukommen ließ, habe dieser dem Abū Bakr davon Kenntnis gegeben[11], da er wußte, daß die Tatsache seines Prophetentums[12] durch den Mund des Mönches Baḥīrā[10] zu ihm gelangt war, damals als der Prophet, bevor noch sein Prophetentum publik wurde, in Begleitung der Quraiš nach Mekka zurückkehrte. *c* Ḥadīǧa habe gesehen, wie er auf dem Wasser wandelte."

Die gebräuchlichen Versionen der Baḥīrā-Legende finden sich bei Ibn Isḥāq, *Sīra* 115, 4 ff. (zitiert bei Ṭabarī I 1123, 15 ff.) und bei Ibn Saʿd, *Ṭab.* I_1 99, 11 ff.: Muḥammad begleitet, damals noch ein Knabe, eine Karawane der Quraiš, die nach Syrien zieht und dabei in Boṣrā haltmacht; der Mönch Baḥīrā erkennt

[8] *Šayākima* (?). Das Wort ist verderbt.
[9] Ich weiß nicht, welcher Traditionarier dieses Namens gemeint ist.
[10] Im Text steht *Buǧair*.
[11] Lies *aṭlaʿa* statt *iṭṭalaʿa*.
[12] Ist *min* vor *amr nubūwatihī* als Doublette zu dem folgenden *min* zu streichen?

dort in ihm den zukünftigen Propheten. Jedoch spielt in diesen Fassungen Abū Bakr keine Rolle; Muḥammad reist in der Obhut seines Onkels Abū Ṭālib. Außerdem wird nicht so stark wie hier betont, daß die Begegnung sich auf dem Rückweg ereignete. Versionen, in denen Abū Bakr an die Stelle Abū Ṭālib's trat, haben sich, obgleich auch sonstwo nachweisbar, nie recht durchgesetzt (vgl. Sprenger in: ZDMG 12/1858/243 f. und Abel in EI² I 922 f. s. v. *Baḥīrā*). Das lag wohl vor allem am Altersverhältnis; Abū Bakr war, wie man allgemein annahm, etwa drei Jahre jünger als Muḥammad (vgl. EI² I 109 a) und damit zum Zeitpunkt des Geschehens ebenfalls noch ein Kind. Wenn man ihn Abū Ṭālib vorzog, so verbarg sich darin vermutlich antišīʿitische Tendenz; man suchte nach Material, das sich den *manāqib ʿAlī* entgegenstellen ließ. ʿAbdallāh b. Yazīd steht als Ibāḍit in dieser Tradition (s. o. Bd. I 407). Vgl. dazu auch Text IX 14, d–k (mit Kommentar), wo aber gerade die hier herangezogene Nachricht nicht verwertet ist; sie wurde wohl meist als zu problematisch empfunden. Zur Baḥīrā-Legende jetzt zusammenfassend St. Gerö, *The Legend of the Monk Baḥīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm*, in: P. Canivet und J.-P. Rey-Coquais (Hrg.), La Syrie de Byzance à l'Islam VII^{e}–VIII^{e} siècles, Damaskus 1992, S. 47 ff. – Zu *c* gibt es, soweit ich sehe, überhaupt keine Parallele. Ebensowenig ist hier klar, was diese Nachricht in einer Widerlegung der „Rāfiḍiten" zu suchen hat. Sollte Ḥadīǧa gegenüber Fāṭima herausgestellt werden? Zu berücksichtigen ist wohl auch, daß man Ḥadīǧa mit Baḥīrā zusammenbrachte, und zwar in Versionen der Legende, denen zufolge Muḥammad – und damit auch Abū Bakr – schon wesentlich älter waren (Gerö 50, Anm. 18).

4: Aš^{ʿ}arī, *Maq.* 102, 3 ff.:

„Zu den Ḥāriǧiten gehört auch die Ibāḍīya. *a* Die erste Gruppe von ihnen heißt Ḥafṣīya. Ihr Anführer Ḥafṣ b. Abī l-Miqdām behauptete, zwischen Vielgötterei (*širk*) und Glaube gebe es noch die Erkenntnis des einen Gottes. *b* Wer Gott erkannt habe und dann an andere (Glaubensinhalte) nicht glaube wie z. B. an einen Propheten, an Paradies oder Hölle, oder alle (möglichen) schlechten Dinge tue, etwa jemanden ermorde oder Unzucht und Inzest für erlaubt halte, der sei zwar ungläubig (*kāfir*), aber frei von Vielgötterei; ebenso jemand, der sich mit anderem abgebe, was Gott verboten habe, z. B. in bezug auf Speisen und Getränke. *c* Wer aber von Gott nichts wisse oder ihn leugne, der treibe Vielgötterei.

d Die Mehrzahl der Ibāḍiten sagte sich von ihm los, mit Ausnahme derer, die an ihn glaubten. *e* (Diese) betrieben Exegese (*taʾauwalū*) bezüglich des ʿUṯmān, ähnlich wie die Šīʿa dies bezüglich Abū Bakr's und ʿUmars tat. *f* Er behauptete, ʿAlī sei der ‚Verwirrte', von dem Gott im Koran spricht, und die Gefährten, welche jenen zur Rechtleitung rufen, seien die Leute von Nahrawān[13]. Er behauptete (fernerhin), ʿAlī sei derjenige, über den Gott (den Vers

[13] Vgl. Sure 6/71: „... wie einer, den die Satane im Land (draußen) aus der Richtung gebracht (?) haben, (so daß er) verwirrt (dasteht und sich nicht mehr zurechtfinden kann). Er hat Gefährten, die ihn (vergebens) zur Rechtleitung rufen (mit den Worten): ‚Komm zu uns!' ".

Sure 2/204) geoffenbart habe: ‚Und unter den Menschen gibt es einen, dessen Aussage über das diesseitige Leben dir gefällt [und der Gott zum Zeugen anruft für das, was er im Herzen hat. Dabei ist er äußerst streitsüchtig]'; ʿAbdarraḥmān b. Mulǧam aber sei derjenige, über den Gott (in Sure 2/207) geoffenbart habe: ‚Und unter den Menschen gibt es einen, der im Streben nach Gottes Wohlgefallen sich selbst veräußert (*yašrī nafsahū*)'.

g Dann sagte er weiterhin: Glaube an die Offenbarungsschriften und die Propheten ist mit dem Bekenntnis der Einzigkeit Gottes verbunden. Wer daran nicht glaubt, der treibt (ebenfalls) Vielgötterei."

Vgl. die Übersetzung von O. Rescher in: *Oriental. Miszellen* I 76 f. Der Passus ist nicht einheitlich. *e*–*f* ist offenbar ein Einschub; hier wechselt das Subjekt. *g* schließt wieder an *a*–*c* an. Der gesamte Abschnitt ist fast wörtlich übernommen bei Baġdādī, *Farq* 83, 10 ff./104, 7 ff. > Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 57, 1 ff./58, ult. ff. Alle übrigen Parallelen gehen, wenn nicht auf Ašʿarī, so doch auf eine gemeinsame Quelle zurück: Šahrastānī 101, 13 ff./247, 2 ff. (a–b); Samʿānī, *Ansāb* IV 197, 11 ff. (a–b und d); Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 175, 1 ff. (a–c); Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 191, 15 ff. (a–c). Ṣāḥib Ibn ʿAbbād weiß in seinem *Kašf ʿan manāhiǧ aṣnāf al-Ḫawāriǧ* nur noch ungenau Bescheid (vgl. den Text in: Našrīya-i Dāniškada-i Adabīyāt Tabrīz 20/1347/147, 3 f.), ebenso auch Ābī (*Naṯr ad-durr* V 234, 3 f.).

Zu b: *kāfir* ist hier wohl im Sinne von *kāfir niʿma* zu verstehen (zu diesem Begriff vgl. Bd. II 227 f.). Aus *g* geht dann hervor, daß, wenn in *b* unter den Glaubensinhalten, deren Mißachtung noch nicht zur Vielgötterei führt, auch der Glaube an einen Propheten genannt wird, dies mit Einschränkung zu verstehen ist: nicht als Glaube an die Prophetie als solche, sondern an das Prophetentum eines bestimmten Propheten, etwa Muḥammads. Von der Vielgötterei freigesprochen sind also die Bekenner der Offenbarungsreligionen, nicht dagegen andere Ungläubige, die an einen Gott glaubten, etwa antike Philosophen. Man wüßte gerne, wie Ibn Abī l-Miqdām sich zum Christentum gestellt hat. Für ihn ist Gotteserkenntnis ja Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes (*g*); genau dies sahen viele Muslime in der Trinität verleugnet.

Die Koranbeispiele in *f* werden von Šahrastānī – wohl irrtümlich – schon mit Nāfiʿ b. al-Azraq in Verbindung gebracht (90, 2 ff./209, 4 ff.; dazu Gimaret, *Livre* 377, Anm. 29). Zu *e* bringt Ašʿarī keine Beispiele. Der Vergleich mit der Šīʿa und die allgemeine Einstellung der Ḫāriǧiten zu ʿUṯmān legen die Annahme nahe, daß negative Äußerungen des Korans gemeint sind, die von der Ḥafṣīya auf ʿUṯmān bezogen wurden. Belege für den Gebrauch von *taʾauwala* in diesem Zusammenhang s. o. Text IV 62, Kommentar.

5: Ašʿarī, *Maq.* 103, 3 ff.:

„*a* Die zweite Gruppe von ihnen heißt Yazīdīya. Ihr Anführer war Yazīd b. Unaisa. *b* Sie lehrten: Wir sind solidarisch mit den ersten Bekennern ḫāriǧitischer Prinzipien (*al-muḥakkima al-ūlā*); aber wir sagen uns los von den Neuerern (*ahl al-aḥdāṯ*), die nachher kamen. *c* Mit der Ibāḍīya erklären wir

uns insgesamt solidarisch. *d* Sie behaupteten: Alle sind sie Muslime, nur der nicht, zu dem unsere Lehre gelangt ist und der sie dann für falsch erklärt oder der einen Aufstand macht (*ḫaraǧa*). *e* Sie weichen ab von der Ḥafṣīya bezüglich der Bestimmung von Unglaube und Polytheismus (*fī l-ikfār wat-tašrīk*) und vertreten die Lehre der Mehrheit. – *f* Yamān b. Riʾāb[14] berichtet, daß die Anhänger des Yazīd b. Unaisa lehrten, man (müsse) von Polytheismus sprechen. *g* Yazīd war mit den ersten Bekennern ḫāriǧitischer Prinzipien vor Nāfiʿ solidarisch und sagte sich los von denen, die nachher kamen. *h* Er verbot jedem, einzeln weiterzukämpfen, nachdem sie zerstreut worden waren. *i* Mit den Ibāḍiten erklärte er sich solidarisch, nur nicht mit jemandem, der ihn Lügen strafte oder zu dem seine Lehre gelangt war und der sie dann zurückwies.

k Er behauptete, Gott werde einen Propheten aus den Persern (*ʿaǧam*) in die Welt schicken und auf ihn ein Buch aus dem Himmel herabsenden, das im Himmel geschrieben sei und auf einen Schlag (als Ganzes, *ǧumlatan wāḥidatan*) geoffenbart werde. *l* Er werde das Gesetz Muḥammads aufgeben und ein anderes Gesetz verkünden. *m* Er behauptete, die Religion (*milla*) dieses Propheten sei das Ṣābiertum; jedoch sei dieses Ṣābiertum nicht dasjenige, dem die Menschen heute anhängen, sondern[15] es handle sich um die Ṣābier, von denen Gott im Koran spricht und die noch nicht aufgetreten sind.

n Er erklärte sich solidarisch mit denjenigen Schriftbesitzern, die das Prophetentum Muḥammads bezeugen, obgleich sie seiner Religion noch nicht beigetreten sind und nicht nach seinem Gesetze handeln; er behauptete, sie seien dadurch Gläubige. *o* Manche Ibāḍiten enthalten sich der Stellungnahme über ihn; manche sagen sich auch von ihm los. *p* Die Mehrheit aber sagt sich von ihm los."

Vgl. die (nicht ganz fehlerfreie) Übersetzung von O. Rescher, *Oriental. Miszellen* I 77 f. sowie Übersetzung und Kommentar der Parallelversion bei Šahrastānī in: Gimaret, *Livre des Religions* 411. Zur Lesung des Namens und zur Interpretation der Lehre s. o. Bd. II 614 ff. Ašʿarīs Bericht ist sichtlich zusammengeflickt. Er besteht aus vier Abschnitten: a–e, f–i, k–m und n–p. Am ältesten sind wohl die Sätze f–i; sie gehen auf den ḫāriǧitischen Häresiographen Yamān b. Riʾāb zurück. k–m stammt vermutlich von Kaʿbī; denn es findet sich nahezu gleichlautend ohne die übrigen Abschnitte bei Našwān al-Ḥimyarī (*Ḥūr* 175, 5 ff.) in einem Kapitel über die Ibāḍīya, von dem einige Stücke explizit auf Kaʿbī zurückgeführt werden (vgl. die Zitate 173, 7 und 9) und das auch sonst von Ašʿarī übernommen worden ist (*Maq.* 104, 9 ff. und 105, 8 ff.). Die Stücke b–e und n–o enthalten mehrere Doubletten zu f–i: e entspricht f; g gehört zu b, i zu c–d. Satz n präzisiert e und f; er steht hinter k–m an der falschen Stelle. p wirkt nach o unnötig. Man muß erwägen, ob auch b–e wie k–m auf Kaʿbī zurückgeht; jedenfalls scheint die Quelle von b–e ihrerseits Yamān b. Riʾāb

[14] So wohl zu lesen; vgl. Bd. II 599.

[15] Ich folge der Konjektur, die der Herausgeber in der Fußnote erwägt. Vgl. unten meinen Kommentar zur Stelle.

benutzt zu haben, auf den Aš'arī in f–i direkt zurückgreift. Im einzelnen ist folgendes zu bemerken:

In *b* sind mit den „Neuerern, die nachher kamen", die Azraqiten gemeint. Das geht aus dem „vor Nāfi'" in *g* hervor; so dann auch deutlich Šahrastānī 101, pu./248, 5. In *h* könnte mit der „Zerstreuung" gleichfalls auf die Niederlage der Azraqiten angespielt sein. Die dort referierte Lehre erklärt, warum man Yazīd b. Unaisa zu den Ibāḍiten rechnete. Daß dies eine nachträgliche Systematisierung war, scheint aus *o–p* hervorzugehen; die Ibāḍiten wollten mehrheitlich von Yazīd nichts wissen. Nach Ibn Ḥazm, *Fiṣal* 189, 3 f. haben sie ihn sogar alle abgelehnt. Man hat die beiden Parteien offenbar im nachhinein zu ihrer Meinung übereinander befragt oder sich ihr Votum theoretisch zurechtgelegt. Für Yazīds Einstellung zur Ibāḍīya konnte man dabei eine Bemerkung des Yamān b. Ri'āb heranziehen (*i*). Dieser hat in Iran Yazīds spätere Anhänger vielleicht noch kennengelernt; man braucht also nicht unbedingt anzunehmen, daß Yazīd selber sich schon zur Ibāḍīya (die es vielleicht zu seiner Zeit noch gar nicht gab) geäußert habe. In der Parallele *c–d*, die möglicherweise ebenfalls auf Yamān b. Ri'āb zurückgeht (s. o.), wird dieselbe Ansicht in der Tat auf seine Schule bezogen. Dieser Passus geht im übrigen über *i* insofern hinaus, als hier auch derjenige aus der Gemeinschaft der „Muslime", also wohl der rechtgläubigen Ḫāriǧiten, ausgeschlossen wird, der „einen Aufstand macht". Damit ist vermutlich Satz *h* aus dem Bericht des Yamān b. Ri'āb aufgenommen; es würde sich dann gegen die Azraqiten richten. Weniger wahrscheinlich ist, daß Yazīd sich gegen diejenigen wandte, die gegen ihn einen Aufstand machten oder aus seinem Lager „auszogen"; dafür gäbe es sonst keine Parallele.

Mit *e–f* ist, nach zwei verschiedenen Quellen, vermutlich auf Yazīds Einstellung zu denjenigen angespielt, die zwar die rechte Gotteserkenntnis haben, aber nicht an Muḥammad und sein Gebot glauben. Ḥafṣ b. Abī l-Miqdām wollte sie nicht als *mušrikūn* bezeichnen (s. o. Text 4, a–c); Yazīd tut dies doch (wobei dies bei Yamān b. Ri'āb deutlicher gesagt wird als in der andern Quelle).

Zu *k–m* gibt es eine Menge Parallelen, die aber alle inhaltlich übereinstimmen. Zu Našwān al-Ḥimyarī s. o.; ebenso wie er könnte auch Ābī auf Ka'bī zurückgreifen (*Naẓr ad-durr* V 234, 6 f.: stark verkürzt). Bei den übrigen Berichten ist dies nicht so klar. Jedoch fällt auf, daß auch sie im Gegensatz zu Aš'arī nur diesen Punkt hervorheben; vgl. Baġdādī, *Farq* (263, 6 ff./279, 4 ff. > Isfarā'īnī, *Tabṣīr* 123, 9 f./140, 7 ff.) und *Uṣūl ad-dīn* (158, 15 ff.; 162, 13 ff.; 332, pu. ff.) sowie Ibn Ḥazm (*Fiṣal* IV 189, 1 f. > Saksakī, *Burhān* 15, 15 f.). Nur Šahrastānī stellt diesen Passus in den Zusammenhang der übrigen Nachrichten bei Aš'arī (*Milal* 101, ult. ff./248, 7 ff. > verkürzt bei Sam'ānī, *Ansāb* XIII 505, 5 ff.). Alle Parallelen weichen von Aš'arī insofern ab, als in *l* die Verben im Imperfekt stehen statt im Perfekt. Damit ist klar, daß der Bericht über den Propheten weitergeht; erst in *m* ist Yazīd b. Unaisa wieder das subintelligierte Subjekt. Man mag erwägen, ob entsprechend der Formulierung bei Našwān al-Ḥimyarī (= Ka'bī, der bei Aš'arī zugrundeliegen könnte) *fa-taraka* in *fa-yatruku* und *dāna bi-* in *ya'tī bi-* zu ändern ist. Gewiß sollte man in *m* statt des bei Aš'arī überlieferten *wa-laisa hum aṣ-Ṣābi'īn* die Lesung *walākinnahum aṣ-Ṣābi'ūn* wählen, die sich nicht nur bei Baġdādī und Šahrastānī findet, wie schon Ritter im Apparat zur Stelle vermerkt, sondern wiederum auch bei Našwān.

Zu *n* vgl. Baġdādī, *Farq* 263, 11 ff./280, 2 f.; Šahrastānī 102, 3 ff./249, 1 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 188, apu. ff. > Saksakī, *Burhān* 15, 13 ff. – Im Anschluß an *k–m* bringt Našwān, *Ḥūr* 175, 9 f. noch folgende Ergänzung:

„*q* Er behauptete, es gebe in dieser Gemeinde zwei Zeugen dafür. *r* Er sei einer von beiden; er wisse aber nicht, ob der andere schon gekommen sei oder noch kommen werde".

Der Satz steht ähnlich auch bei Ibn Ḥazm (*Fiṣal* IV 188, –4 f.) und, davon abhängig, bei Saksakī (*Burhān* 15, 11 ff.). Dabei stellt sich die Frage nach dem Pronominalbezug von *'alaihā* in *q* und, damit verbunden, der Bedeutung der Präposition *'alā*. Bei Našwān liegt es nahe, das Pronomen auf das vorhergehende *milla* (hier in *m*) zu beziehen; dann würden die beiden Zeugen das Kommen der neuen Religion ankündigen. Jedoch steht bei Ibn Ḥazm und Saksakī der Satz vor Abschnitt *k–m*; dann kann das Pronomen sich nur auf *umma* beziehen, das in der Tat auch bei Našwān in *q* unmittelbar vorausgeht. Man sollte dann wohl *'alā* mit „gegen" übersetzen; die beiden Zeugen würden dann gegen die Gemeinde der Muslime zeugen. Allerdings ist denkbar, daß Ibn Ḥazm in dem Quellentext, den er vor sich hatte und der vielleicht so aussah wie bei Našwān, den Bezug mißverstanden und den Zusammenhang zerstört hat.

6: Aš'arī, *Maq.* 108, 15 ff.:

„Die Mehrheit der Ibāḍiten lehrt: Es ist möglich, daß ein und derselbe Sachverhalt unter zweierlei Gesichtspunkten von zwei verschiedenen Qualifikationen erfaßt wird. Würde z. B. jemand eine Pflanzung betreten ohne Erlaubnis ihres Besitzers, so hätte Gott ihm verboten, sie zu verlassen, weil damit die Pflanzung (weiter) zerstört wird, aber (eben) dies ihm (gleichzeitig auch) geboten, weil sie ihm nicht gehört".

Übernommen bei Baġdādī, *Farq* 86, –4 ff./107, 11 ff. S. o. Text II 20; zur Interpretation vgl. Bd. II 179.

b) Andere ḫāriǧitische Gruppen.

7: Ṭabarī, *Ta'rīḫ* II 882, 1 ff.:

„*a* ‚Lob sei Gott, der Himmel und Erde geschaffen und die Finsternis und das Licht gemacht hat! Nach alledem setzen diejenigen, die ungläubig sind, ihrem Herrn (andere Wesen) gleich' (Sure 6/1). O Gott, wir setzen dir nichts gleich. Wir eilen, dir zu gehorchen, und wir dienen nur dir. Dir gehört die Erschaffung (der Welt) und der Befehl (über sie)[16]. Von dir kommen Nutzen und Schaden, bei dir wird alles enden[17]. *b* Wir bezeugen, daß Muḥammad dein Knecht

[16] Vgl. Sure 7/54.
[17] Vgl. Sure 2/285.

ist, den du auserwähltest, und dein Gesandter, den du nach deinem Wohlgefallen dazu ausersahst, deine Botschaften[18] zu verkünden und deinen Knechten Rat zu spenden. *c* Wir bezeugen (auch), daß er die Botschaft tatsächlich verkündet und der Gemeinde Rat gespendet hat, daß er zur Wahrheit aufrief und für die Gerechtigkeit (*qisṭ*) eintrat, der Religion (*dīn*) zum Siege verhalf und die Götzendiener (*mušrikūn*) bekämpfte, bis Gott ihn zu sich nahm.

d Ich empfehle euch Gottesfurcht und Weltverzicht, Begehr nach dem Jenseits und häufiges Denken an den Tod, Distanz zu den Frevlern (*fāsiqīn*) und Liebe zu den Gläubigen. *e* Weltverzicht nämlich läßt den Menschen begehrlich werden nach (seinem Heil) bei Gott und macht seinen Leib frei für den Gehorsam gegenüber Gott. *f* Häufiges Denken an den Tod läßt den Menschen Furcht empfinden vor seinem Herrn, so daß er mit Inbrunst ihn anfleht und sich vor ihm demütigt. *g* Distanz zu den Frevlern aber ist den Gläubigen auferlegt als Pflicht; (denn) Gott sagt in der Schrift: ‚Und sprich niemals, wenn einer von ihnen stirbt, das (Toten)gebet über ihm und stell dich (bei der Beerdigung) nicht an sein Grab! Sie haben (ja) an Gott und seinen Gesandten nicht geglaubt und sind als Frevler gestorben' (Sure 9/84). *h* Die Liebe zu den Gläubigen dagegen ist der Grund, dessentwegen man Gunst und Barmherzigkeit Gottes sowie sein Paradies erlangt. Möge Gott uns und euch unter die Wahrhaftigen und Geduldigen aufnehmen!

i Wahrlich, es ist eine Gnade (*niʿma*) Gottes gegenüber den Gläubigen, daß er einen Gesandten aus ihren eigenen Reihen auftreten ließ, sodann sie die Schrift und die Weisheit lehrte, sie (vom Heidentum) läuterte und reinigte und ihnen Erfolg verlieh in ihrer Religion. Er war gnädig und barmherzig mit den Gläubigen – bis Gott ihn abberief, Gott schenke ihm seinen Segen! *k* Dann übernahm nach ihm mit der Zustimmung der Muslime (*ʿalā r-riḍā min al-muslimīn*) der Gottesfürchtige und Wahrheitsliebende (*aṣ-ṣiddīq*) die Herrschaft. Er folgte dem Beispiel seiner Rechtleitung und hielt sich an seinen Brauch (*sunna*), bis er zu Gott einging, Gott sei ihm gnädig! *l* Er bestimmte ʿUmar zu seinem Nachfolger, dem Gott daraufhin das Geschick dieser Herde (*raʿīya*) anvertraute. Er handelte nach dem Buche Gottes und erweckte den Brauch des Gottgesandten zu neuem Leben; er machte niemals ein Hehl aus der Wahrheit und fürchtete um Gottes willen keinen Tadel – bis auch er zu ihm einging, Gott sei ihm gnädig! *m* Nach ihm herrschte ʿUṯmān über die Muslime. Er nahm das Steueraufkommen für sich in Anspruch, setzte die *ḥadd*-Strafen außer Kraft, fällte ungerechte Urteile, erniedrigte den Gläubigen und erhöhte den Verbrecher. Da zogen die Muslime gegen ihn und töteten ihn. Gott aber sagte sich von ihm los ebenso wie sein Gesandter und die Frommen unter den Gläubigen. *n* Nach ihm übernahm ʿAlī b. Abī Ṭālib die Herrschaft über das Volk (*an-nās*). Er hatte keine Bedenken, Menschen (*arriǧāl*) in der Sache Gottes urteilen zu lassen, und zweifelte bezüglich derer, die in die Irre gingen. Er war beeinflußbar und zu nachgiebig. Darum wollen wir nichts mit ʿAlī und seinem Troß (*ašyāʿ*) zu tun haben.

[18] *risālāt*; zum Plural vgl. etwa Sure 7/62.

o Findet euch also bereit, diese Parteien, die nur ihren Interessen folgen, und die ungerechten, irregeleiteten Führer (*aʾimma*) zu bekämpfen und aus der Stätte der Vergänglichkeit in die der Ewigkeit (*baqāʾ*) aufzubrechen und so euch unseren gläubigen und glaubensgewissen Brüdern zuzugesellen, die diese Welt um des Jenseits willen verkauft haben. *p* Gebt euren Besitz dahin, um Gottes Wohlgefallen beim Ende (*fī l-ʿāqiba*) zu suchen, und habt keine Angst, im Kampf um Gottes willen zu fallen. Denn zu fallen ist leichter als zu sterben, und der Tod kommt über euch, ohne daß ihr es ahnt. Er trennt euch von euren Eltern und euren Kindern, von euren Gattinnen und eurem weltlichen Besitz (*dunyākum*), mögt ihr es noch so wenig wollen und noch so viel Angst davor haben. *q* Verkauft euch darum mitsamt eurer Habe gehorsam an Gott, so geht ihr sicher ins Paradies ein und werdet die großäugigen Huris umarmen. *r* Möge Gott uns und euch zu denjenigen gehören lassen, die dankbar und eingedenk sind, sich von der Wahrheit lenken lassen und gerecht nach ihr handeln."

Zum Text allgemein vgl. Bd. II 461 f. Zur *taqwā*-Formel in *d* vgl. Bd. I 14 ff.

i lehnt sich in der ersten Hälfte an Sure 2/129 an. Jedoch sind dort „lehren" und „läutern" vom Propheten ausgesagt, während sie hier offensichtlich auf Gott zu beziehen sind; denn zu „Er war gnädig und barmherzig ...", das nur von ihm gelten kann (vgl. Sure 22/65 usw.), besteht keine Zäsur. Etwas hart ist dann, daß unmittelbar nachher, in *qabaḍahū llāh*, Gott als Subjekt neu eingeführt wird.

In *o* und *q* begegnet die für die Ḫāriǧiten charakteristische Vokabel des „Verkaufens". Allerdings liegt die Anspielung auf die *šurāt* nur in der Bedeutung; Ṣāliḥ b. Musarriḥ benutzt beide Male stattdessen das Wort *bāʿa*.

Das letzte Wort in r (*yaʿdilūna*) führt zurück zum Anfang, wo in Sure 6/1 *yaʿdilūna* gebraucht war, nur im entgegengesetzten Sinn.

8: Šahrastānī, *Milal* 95, 12 ff./225, 2 ff.:

„*a* ...ʿAbdalkarīm b. ʿAǧrad stimmte mit den Anhängern des Naǧda b. ʿĀmir (*an-Naǧadāt*) in ihren Neuerungen überein. *b* Man sagt (auch), er habe zu den Schülern des Abū Baihas gehört, sich dann aber von diesem abgesetzt. *c* Er stand alleine mit folgender Lehre: Man muß sich von einem Kind lossagen, solange es nicht zum Islam aufgerufen worden ist; es ist dazu aufzurufen, wenn es volljährig geworden ist (*balaġa*). *d* Die Kinder der Götzendiener (*mušrikūn*) sind mit ihren Eltern im Höllenfeuer. – *e* Er sah keinen Besitz als Kriegsbeute (*faiʾ*) an, solange der Besitzer nicht getötet worden ist. – *f* Sie erklärten sich mit den Quietisten (*qaʿada*) loyal, wenn diese (ihnen) zugestehen, daß sie aus religiösen Motiven (handeln). *g* Den Auszug (in das Lager der Aufständischen, *al-hiǧra*) halten sie für einen verdienstlichen Akt (*faḍīla*), nicht für ein Gebot. *h* Sie erklären (jemanden schon) aufgrund schwerer Sünden für einen Ungläubigen. *i* Man erzählt, sie mißbilligten es, daß die Josefsure zum Koran gehöre. Sie behaupten, das sei nur eine Geschichte

(*qiṣṣa min al-qiṣaṣ*). Sie sagen: Eine Liebesgeschichte (*qiṣṣat al-ʿišq*) kann nicht zum Koran gehören."

Auch übersetzt bei Gimaret, *Livre des Religions* 394. – *c* ähnlich Maqdisī, *Bad'* V 138, –5 ff. Der Passus lautet bei Aš'arī, *Maq.* 93, 5 f.: „... sie behaupten, ein Kind müsse (zum Islam) aufgerufen werden, wenn es volljährig geworden ist. Vorher müsse man sich von ihm lossagen, bis es denn zum Islam aufgerufen werde und selber eine Beschreibung davon gebe". So auch Baġdādī, *Farq* 73, 1 f./94, 2 f. und *Uṣūl ad-dīn* 259, 14 ff.; leicht verkürzt Našwān, *Ḥūr* 171, 1 f. Wieder etwas anders Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 191, 3 f.: „Die ʿAǧārida ... lehrten bezüglich der Jungen oder Mädchen von ihnen, welche die körperliche Reife (*ḥulum*) erreicht haben, daß sie sich von ihnen und ihrer Religion lossagen, bis sie den Islam bekennen; dann (erst) bezeigen sie ihnen Loyalität". – Die abweichende Ansicht der Naǧadāt zu *d* ist unten in Text IX 10, a festgehalten. Zu *e* vgl. Baġdādī, *Farq* 73, 2 ff./94, 3 ff. – Zu *i* vgl. Aš'arī, *Maq.* 96, 1 f. Er wird wiederum von Šahrastānī 96 b, 13 ff./229, 1 ff. zitiert; daraus geht hervor, daß auch Ka'bī denselben Passus hatte. Šahrastānī hat beide so verstanden, daß sie dieselbe Lehre auch der Maimūnīya zuschrieben (zu ihr vgl. Bd. II 579); jedoch ist bei Aš'arī der Bezug alles andere als klar. Worauf sich Ka'bī stützte, wissen wir nicht. Baġdādī nennt Karābīsī als Quelle (*Farq* 265, 6 f./281, 10 f.); aber bei Šahrastānī bricht das Zitat aus ihm gerade vorher ab. Ritter geht davon aus, daß Aš'arī von Ka'bī übernahm (vgl. den Stellennachweis zu *Maq.* 96, 1); dann ginge alles u. U. auf ein einziges Mißverständnis zurück. Jedoch wird die Maimūnīya auch bei Maqdisī (*Bad'* V 138, 7 f.), Ābī (*Naṯr ad-durr* V 232, 2) und Ḥanafī (*Firaq muftariqa* 24, 11 f.) mit dieser Lehre belastet.

9: Aš'arī, *Maq.* 125, pu. ff.:

„*a* ... Die Ḫāriǧiten vertraten bezüglich der unmündigen Kinder drei Lehrmeinungen. *b* Eine Gruppe von ihnen behauptet, die Kinder von Götzendienern hätten denselben Status (*ḥukm*) wie ihre Eltern; sie würden also im höllischen Feuer gestraft. *c* Die Kinder von Gläubigen hätten (gleichfalls) den Status ihrer Eltern. *d* Die Gruppe war verschiedener Meinung in dem Fall, wo die Eltern nach dem Tode ihrer Kinder ihre Religion wechseln. *e* Die einen sagten: (Die Kinder) wechseln (dann auch) in den Status ihrer Eltern. *f* Die anderen sagten: Sie bleiben das, was ihre Eltern im Augenblick ihres Todes waren, ohne mit ihnen (den Status) zu wechseln.

g Die zweite Gruppe von ihnen lehrte: Gott kann den Kindern von Götzendienern im höllischen Feuer Schmerz zufügen, ohne daß er damit an ihnen Vergeltung übt; vielleicht wird er dies aber auch nicht tun. *h* Die Kinder von Gläubigen dagegen werden mit ihren Eltern vereint; denn es heißt in der Schrift: ‚Wir vereinigen mit ihnen ihre Nachkommenschaft im Glauben' (Sure 52/21)[19].

i Die dritte Gruppe, die Qadariten, lehrte: Die Kinder von Götzendienern und von Gläubigen kommen ins Paradies."

[19] *bi-īmān* wird hier offenbar syntaktisch anders bezogen als in der Paretschen Übersetzung.

10: Malaṭī, *Tanbīh* 136, 7 ff./178, apu. ff.:

„*a* Zu ihnen gehört die Taġlibīya. Sie heissen so nach ihrem Anführer Taġlib. *b* Sie sagten: Ein Junge (*al-ġulām*) ist so lange Muslim, bis wir merken, daß er den Islam verläßt. Wie sollten wir jemandem Unglaube bescheinigen, der ebensoviel von der Religion weiß wie wir, der ebenso wie wir ihre Gebote erfüllt, der denselben Menschen Loyalität erweist bzw. sich von ihnen lossagt wie wir, der unseren Gegnern mit denselben Argumenten entgegentritt wie wir, während er im Lehrgespräch (*maǧlis*) mit uns gegen sie streitet, und der dann, wenn ihn die Müdigkeit übermannt, einschläft und beim Aufwachen sagt: ‚Ich habe gerade meinen Reifetraum gehabt' und dann wieder etwas anderes erzählt – (wie sollten) wir ihn als Ungläubigen bezeichnen und sein Blut für erlaubt erklären? In einem solchen Fall wären wir wirklich ungerecht."

Taġlibīya ist aus *Ṯaʿlabīya* verlesen; derselbe Fehler auch bei Abū Muṭīʿ, *Radd* 70, –5 f. Taġlib (statt *Ṯaʿlaba*) in *a* ist sekundär daraus abgeleitet.

11: Aš'arī, *Maq.* 93, 7 ff. und 94, 5 ff.:

„*a* Die zweite Abspaltung von den ʿAǧārida ist die Maimūnīya. Ihr Spezifikum war, daß sie nach Art der Muʿtazila den freien Willen vertraten. *b* Sie behaupten nämlich, Gott habe den Menschen die Handlungen übertragen (*fauwaḍa*) und ihnen Fähigkeit (*istiṭāʿa*) zu all dem gegeben, zu dem sie verpflichtet sind. *c* Somit seien sie sowohl zum Unglauben als auch zum Glauben fähig; *d* Gott aber habe bezüglich der menschlichen Handlungen keinen Willen (*mašīʾa*). *e* Die menschlichen Handlungen seien auch nicht von Gott geschaffen. *f* Da sagte sich die ʿAǧradīya von ihnen los, und sie wurden Maimūnīya genannt ...

g Die fünfte Abspaltung von den ʿAǧārida ist die Šuʿaibīya, die Anhänger des Šuʿaib, eines Mannes, der sich von Maimūn und seiner Lehre lossagte. *h* Er lehrte, daß man nur das zu tun fähig sei, was Gott wolle; die Handlungen der Menschen seien von Gott geschaffen. *i* Šuʿaibīya und Maimūnīya trennten sich aus folgendem Grund: Šuʿaib schuldete Maimūn Geld, und dieser forderte es von ihm ein. Da sagte Šuʿaib zu ihm: Ich gebe es dir, so Gott will. *k* Maimūn erwiderte: Gott hat längst gewollt, daß du es mir auf der Stelle gibst! *l* Šuʿaib antwortete: Hätte Gott (das) gewollt, so hätte ich gar nichts anderes tun können, als es dir zu geben. *m* Darauf Maimūn: Gott hat das gewollt, was er gebietet. Was er nicht gebietet, will er auch nicht, und was er nicht will, das gebietet er auch nicht. – *n* Da folgten einige dem Maimūn, andere dem Šuʿaib. Sie schrieben an ʿAbdalkarīm b. ʿAǧrad und teilten ihm die Ansichten Maimūns und Šuʿaibs mit; der aber war gerade von Ḫālid b. ʿAbdallāh al-Baǧalī eingesperrt. *o* ʿAbdalkarīm schrieb zurück: ‚Wir lehren: Was Gott will, geschieht, und was er nicht will, geschieht nicht. Wir hängen Gott nichts Böses an'. *p* Der Brief gelangte zu ihnen, als ʿAbdalkarīm

schon gestorben war. Da behauptete Maimūn, er habe seine Lehre vertreten, da er ja gesagt habe: Wir hängen Gott nichts Böses an. Šuʿaib dagegen meinte: Nein, er hat meine Lehre vertreten. Denn er hat ja gesagt: Was Gott will, geschieht, und was er nicht will, geschieht nicht. *q* Darum hielten sie zwar alle zu ʿAbdalkarīm, sagten sich aber gegenseitig voneinander los."

g–q auch übersetzt bei Watt, *Free Will* 32; zur Interpretation vgl. Bd. II 578 ff. *i–p* nach der gleichen Quelle (oder von hier übernommen) bei Baġdādī, *Farq* 74, 8 ff./95, 7 ff. (mit leichter Abweichung bei *m*). Abschnitt *a–f* hat keine Parallele; er ist u. U. nur spiegelbildlich zu *h* entworfen. Darum ist auch die Vokabel *fauwaḍa* nicht unbedingt für diese Gruppe charakteristisch; sie ist wie alles andere in diesem Abschnitt formelhaft und begegnet immer wieder dort, wo von Indeterminismus die Rede ist (vgl. *Anfänge* 126 ff.). Sonst verbindet man mit der Maimūnīya andere Lehren (vgl. Bd. II 579).

12: Ašʿarī, *Maq.* 113, 5 ff.:

„Zu den Ḫāriǧiten gehört die Baihasīya, die Schule des Abū Baihas. *a* Dieser brachte u. a. die Behauptung auf, Maimūn sei vom Glauben abgefallen[20], als er es für verboten erklärte, eine Sklavin (an Nichtḫāriǧiten) zu verkaufen, dort wo ‚unsere Leute' incognito mit ‚Ungläubigen' zusammenleben[21], und als er sich von denen lossagte, die das für erlaubt erklären. Die Gutachter (*ahl aṭ-ṭabat*) aber – (in diesem Fall) die, welche sich eines Urteils enthielten – seien vom Glauben abgefallen, als sie nicht erkannten, daß Maimūn vom Glauben abgefallen war und Ibrāhīm recht hatte. Ibrāhīm schließlich sei vom Glauben abgefallen, als er sich nicht von denen lossagte, die sich des Urteils enthielten, eben weil sie das in (dieser) ihrer Sache taten und abstritten, daß man ihm Loyalität erweisen und sich von Maimūn lossagen (müsse). *b* Es gehe nämlich nicht an, mit Bezug auf Personen (*abdān*) ἐποχή zu üben, sondern man könne dies nur mit Bezug auf den Entscheid selber tun, solange noch kein Muslim ihn gefällt habe. Wenn dies geschehen ist, gehe es nicht mehr an, daß jemand, der dabei anwesend war, nicht weiß, wer die Wahrheit vorgebracht hat und wer das Falsche, und nicht dementsprechend urteilt[22].

c Abū Baihas behauptete, niemand sei ein Muslim, solange er nicht bekannt habe, daß er Gott und seinen Gesandten kennt sowie summarisch (*ǧumlatan*) auch das, was Muḥammad gebracht hat, und solange er nicht den ‚Freunden Gottes' Loyalität erweist und sich von den Feinden Gottes lossagt. *d* Die göttlichen Verbote, bei deren (Übertretung Höllenstrafe) droht, müsse der Mensch an und für sich sowie in ihrer Auslegung (*tafsīr*) wissen und kennen. *e* (Daneben) gebe es anderes, das man (nur) dem Namen nach kennen müsse und bei dem es nichts ausmache, wenn man es an und für sich sowie in seiner Auslegung nicht kenne, solange man nicht darin auf die Probe gestellt werde. *f* Bei dem, was man nicht wisse, müsse man ἐποχή üben; man dürfe nichts ausführen, ohne darüber Bescheid zu wissen. *g* Darin folgten ihm viele Ḫāriǧiten; viele andere trennten sich von ihm. (Die ersteren) hießen Baihasiten. Ḫāriǧiten, die nicht ihrer Meinung waren, nannte die Baihasīya ‚Urteilslose' (*wāqifa*).

a–b = Baġdādī, *Farq* 87, ult. ff./108, 8 ff.; *a* (verkürzt) und *c–f* = Šahrastānī 93, –7 ff./219, 8 ff.; *c* verkürzt Našwān, *Ḥūr* 176, 13 ff. Zu „was Muḥammad gebracht hat" in *c* s. o. Kommentar zu Text II 15, a. Zum Inhalt allgemein s. Bd. II 595 f.

[20] Wörtlich: „ungläubig geworden".

[21] Ich ergänze mit der Parallele bei Baġdādī (*Farq* 88, 1/108, 8 f.), der auch Ritter im Apparat den Vorzug gibt, den Text zu: *baiʿ al-mamlūka fī dār ⟨at-taqīya min⟩ kuffār qaumināʾ*. Die „Ungläubigen" sind natürlich die Nichtḫāriǧiten.

[22] Lies *wa-dāna bihī* wie vorher.

IX Wāṣil b. ʿAṭāʾ

WERKLISTE.

Nahezu ausschließliche Quelle für die Titel von Wāṣils Werken ist, wie üblich, der *Fihrist* des Ibn an-Nadīm. Jedoch finden sich in der *Fihrist*-Überlieferung zwei verschiedene, teilweise sich überschneidende Listen, die auch später in verschiedener Weise übernommen worden sind. Die erste, kürzere (nr. 1 – 3) steht in fast allen Handschriften, auch in Chester Beatty 3315, deren Muʿtazila-Kapitel Fück gesondert ediert hat[1]; sie ist von Maqrīzī in seinen *Ḫiṭaṭ* abgeschrieben worden[2]. Die zweite, umfangreichere (nr. 1 und 4 – 12) steht in dem sogenannten „zweiten Leidener Fragment", das Houtsma in WZKM 4/1890/217 ff. herausgegeben hat und dessen Materialien in die *Takmila* des Kairiner Drucks 1348/1929 eingegangen sind[3]; sie wurde benutzt von Yāqūt, der aber die Reihenfolge geändert und einen Titel (nr. 11) ausgelassen hat[4], sowie von Ibn Ḫallikān[5]. Einzelne Titel daraus sind, vermutlich über diese Zwischenträger, an Ḏahabī[6] und von diesem weiter an Ibn Ḥaǧar[7] und Dāwūdī[8] gelangt. Ḏahabī hat jedoch, wie wir aus seinen *Siyar aʿlām an-nubalāʾ* erkennen, auch die erste Liste gekannt. Dāwūdī nennt zudem noch ein *K. al-ʿAdl wat-tauḥīd* und ein *K. ar-Radd ʿalā l-Qadarīya*, die aber beide wohl irrtümlich aus der Werkliste des ʿAmr b. ʿUbaid übernommen sind. Sezgin hat GAS 1/596 nur diese letztere Liste ausgewertet.

Beiden Listen gemeinsam ist Titel nr. 1, das *K. al-Manzila baina l-manzilatain*, in gewissem Sinne auch Titel nr. 10, das *K. as-Sabīl ilā maʿrifat al-ḥaqq*. Jedoch taucht dieses in der ersten Liste unter einer separaten Überschrift auf, nämlich unter den „Büchern seiner Anhänger, deren Verfasser unbekannt ist"; es soll Teil einer Sammlung von Traktaten gewesen sein, welche als „Niederschrift (*kitāb*) der östlichen Anhänger des Abū Ḥuḏaifa (= Wāṣil) an ihre Brüder im Westen (Maġrib)" umlief[9]. Die Diskrepanz beider Listen scheint zu zeigen, daß Ibn an-Nadīm's Information nicht auf eigenem Augenschein beruhte, sondern rein literarisch war; ihm – oder einem späteren Ergänzer – ist nachträglich eine zweite Zusammenstellung von Wāṣils Werken zugänglich geworden, die zwischen dessen eigenen Schriften und denen seiner Schüler keinen Unterschied mehr machte[10]. Beide sind von ihm nicht miteinander kombiniert worden.

[1] Muhammad Shafiʿ Presentation Volume 55, 7 ff. = Ed. Taǧaddud 203, 5 f.
[2] *Ḫiṭaṭ* II 345, –4.
[3] WZKM 220, 2 ff. = *Takmila* 1 = Ed. Taǧaddud 203, Anm. 1, Z. 4 ff.
[4] *Iršād* VII 225, 9 ff.
[5] *Wafayāt* VI 11, 8 ff.
[6] *Mīzān* IV 329, –4 f. und *Siyar aʿlām an-nubalāʾ* V 465, 8 f.
[7] *Lisān al-Mīzān* VI 215, 2 ff.
[8] *Ṭabaqāt al-mufassirīn* II 356, –4 ff.
[9] *Fihrist* 203, 6 f.
[10] Daß sie deswegen „auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben" könne, wie Fück sagt (*Ausgewählte Schriften* 243), scheint mir ungerechtfertigt; sie stammt nur vielleicht nicht von Ibn an-Nadīm selber.

Es ist denkbar, daß in der zweiten noch mehr Bruchstücke des *K. al-Mašriqīyīn* stecken. Bezeichnenderweise erwähnt Ibn an-Nadīm gerade die Schrift nicht, von der wir als einziger wissen, daß sie noch etwa zwei Jahrhunderte lang teilweise erhalten geblieben und gelesen worden ist: die „Tausend Fragen", deren erstes Heft, über 80 Fragen an die Manichäer enthaltend, Abū ʿUmar Muḥammad b. ʿUmar b. Saʿīd al-Bāhilī, ein Zeitgenosse des Ǧubbāʾī, noch benutzt hat[11]. Allerdings hat dann auch der Qāḍī ʿAbdalǧabbār, der nur eine Generation nach Ibn an-Nadīm starb, diesen Text schon nicht mehr gekannt[12].

In der hier gegebenen Aufzählung benutze ich folgende Siglen: A = Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī; D = Dāwūdī; $Ḏ_1$ = Ḏahabī, *Mīzān*; $Ḏ_2$ = Ḏahabī, *Siyar*; F_1 = erste Liste des *Fihrist*; F_2 = zweite Liste des *Fihrist*; IḪ = Ibn Ḫallikān; M = Maqrīzī; QA = Qāḍī ʿAbdalǧabbār; Y = Yāqūt.

1) *K. al-Manzila baina l-manzilatain.*
F_1, F_2, Y, IḪ, M, $Ḏ_1$.

2) *K. al-Futyā.*
F_1, M. Es handelt sich wohl um Rechtsgutachten, die Wāṣil erteilt hat.

3) *K. at-Tauḥīd.*
F_1, M, $Ḏ_1$.

4) *K. Aṣnāf al-Murǧiʾa.*
F_2, Y, IḪ, $Ḏ_2$, A, D.

5) *K. fī t-Tauba.*
F_2, Y, IḪ, $Ḏ_2$, A, D.

6) *K. Ḫuṭbatihī llatī aḫraǧa minhā r-rāʾ.*
F_2, Y, IḪ. Die Schrift stammt, wie schon das Suffix bei *ḫuṭba* zeigt, gewiß nicht von Wāṣil selber. Sie ist vielleicht identisch mit dem ebenfalls im *Fihrist* (S. 117, 5) genannten *K. Ḫuṭbat Wāṣil* des Madāʾinī. Eine der beiden erhaltenen Versionen dieser *ḫuṭba* ist unten als Text 1 übersetzt; Weiteres vgl. Bd. II 241 ff.

7) *K. Maʿānī l-Qurʾān.*
F_2, Y, IḪ, $Ḏ_2$, A, D.

8) *K. al-Ḫuṭab fī t-tauḥīd wal-ʿadl.*
F_2, Y, IḪ. Offenbar Missionspredigten, vielleicht auch erst nachträglich gesammelt. Identisch mit nr. 3?

9) *K. Mā ǧarā bainahū wa-baina ʿAmr b. ʿUbaid.*
F_2, Y, IḪ. Daraus stammt möglicherweise Text 2 – 3. Die Schrift ist gewiß nicht von Wāṣil selber verfaßt.

10) *K. as-Sabīl ilā maʿrifat al-ḥaqq.*
F_2, Y, IḪ; in F_1 als Teil des *K. al-Mašriqīyīn min aṣḥāb Abī Ḥuḏaifa ilā iḫwānihim bil-Maġrib* bezeichnet (s. o.). Stammt daraus Text 21?

11) *K. fī d-daʿwa.*
F_2, IḪ. War auch dies ein Teil des *K. al-Mašriqīyīn*?

12) *K. Ṭabaqāt ahl al-ʿilm wal-ǧahl.*
F_2, Y, IḪ. In welchem Sinne ist hier *ṭabaqāt* benutzt? Hat Wāṣil schon zwischen Generationen von „Rechtgläubigen" (etwa Ḥasan al-Baṣrī und anderen frühen

[11] *Faḍl* 241, 14 ff. > IM 35, 1 ff.; dazu Monnot, *Islam et religions* 157, Anm. 2. Für Abū ʿUmar al-Bāhilī vgl. Bd. III 111 und 501.
[12] *Faḍl* 165, 11 f.; zum Todesdatum des Ibn an-Nadīm vgl. Sellheim in: IOS 2/1972/428 ff.

Qadariten) und „Ignoranten“ (etwa prädestinatianischen *muḥaddiṯūn*, Murǧi'iten usw.) unterschieden? Nach I. Hafsi in: Arabica 23/1976/241 soll das älteste Ṭabaqāt-Werk das des Mu'āfā b. 'Imrān (gest. 184/800) gewesen sein.

13) *K. al-Alf mas'ala.*
QA. Nach *Faḍl* 165, 11 f. gegen die Dualisten gerichtet. Jedoch stützt der Qāḍī sich da offensichtlich auf seinen eigenen Bericht ib. 241, 14 ff., wonach der erste „Band“ mit mehr als 80 Fragen den Manichäern galt. Wahrscheinlich bezog das Werk auch andere Gegner, muslimische wie nichtmuslimische, mit ein. Man könnte dann daran denken, daß die Texte nr. 3 und 11 daraus entnommen sind. Ist es identisch mit dem Titel nr. 11 aus F_2?

TEXTE:

1: Kalā'ī, *Aḥkām ṣinā'at al-kalām* 172, ult. ff. = 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, *Nawādir al-maḫṭūṭāt* I 134 ff.:

„*a* Preis sei Gott, dem endlos Ewigen und immerfort Dauernden, der erhaben ist in Seiner Nähe und nahe in Seiner Erhabenheit! Weder umschließt Ihn (die) Zeit noch umfaßt Ihn (der) Raum, und weder belastet Ihn die Bewahrung dessen, was Er schuf, noch schuf Er es nach vorhergehendem Modell; vielmehr brachte Er es neu hervor[13] und hielt es kunstvoll in Ordnung. Alles schuf Er aufs beste und wollte Er aufs vollkommenste. Die Weisheit darin ließ Er ans Licht treten; so wurde es zum Beweis für Seine Göttlichkeit[14]. Erhaben ist Er; niemand kann Seinen Ratschluß revidieren[15] noch Sein Dekret zurückweisen. Alles unterwirft sich Seiner Majestät und demütigt sich vor Seiner Herrschaft; alles wird umfaßt von Seiner Güte (*faḍl*), und nicht das Gewicht eines Samenkorns entgeht Ihm[16]. Er ist der, der (alles) hört und weiß[17].

b Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott allein, nichts Ihm gleich, ein Gott, dessen Namen heilig und dessen Wohltaten groß sind, erhaben über die Eigenschaften alles Geschaffenen und fern der Ähnlichkeit mit allem Gemachten (*maṣnū'*), darum nicht erreicht von der Vorstellung und nicht erfaßt von Verstehen oder Auffassung. Man handelt Ihm zuwider, und Er ist langmütig; man bittet Ihn, und Er hört. Er nimmt die Buße seiner Knechte an [und vergibt die Missetaten][18] und weiß, was sie tun.

c Ich bezeuge auch mit wahrem Zeugnis und aufrichtiger Rede, mit ehrlicher Absicht und lauterem Vorhaben, daß Muḥammad b. 'Abdallāh sein Knecht und Prophet war, sein Freund und Vertrauter, den er zu seiner Schöpfung sandte mit klaren Beweisen und rechter Leitung und der wahren Religion. Da

[13] *anša'ahū btidā'an.* Gemeint ist die creatio ex nihilo.
[14] Die Lesung *ulūhīyatihī* in *Nawādir al-maḫṭūṭāt* ist wohl *ilāhīyatihī* in Kalā'ī vorzuziehen.
[15] *lā mu'aqqiba li-ḥukmihī*; Sure 13/41.
[16] *lā ya'zubu 'anhu miṯqālu ḥabbatin*, im Anschluß an Sure 34/3, wobei *ḥabba* an die Stelle von *ḏarra* getreten ist.
[17] *wa-hūwa s-samī'u l-'alīm*, eine geläufige koranische Formel.
[18] Nur in *Nawādir al-maḫṭūṭāt.*

gab dieser seine Botschaft weiter[19] und riet seiner Gemeinde [; mühte sich auf seinem Pfade[20], ohne daß jemand ihn hätte um Gottes willen tadeln oder mit einer Behauptung davon hätte abhalten (können), nach seinem Brauche (*sunna*) verfahrend und seine Absicht verwirklichend], bis zu ihm kam, was (allen) gewiß ist[21]. *d* Gott segne Muḥammad und seine Familie in ebenso absolut vorzüglicher und reiner, vollkommener und expansiver, glorreicher und erhabener Weise, wie er seine auserwählten Propheten und seine vertrauten Engel segnete, ja noch viel mehr. ‚Er ist des Lobes und des Preises würdig‘ (Sure 11/73).

e Ich rate euch, o Knechte Gottes, mich eingeschlossen, Gott zu fürchten, im Gehorsam vor ihm zu handeln und Widersetzlichkeit ihm gegenüber zu meiden. Ich sporne euch an zu dem, was euch ihm näher bringt und zu ihm kommen läßt; denn die Gottesfurcht ist die vortrefflichste Wegzehrung (hienieden) und von bester Wirkung im Jenseits. *f* Laßt euch nicht ablenken durch das irdische Leben mit seinem Flitter und seinem Gaukelspiel, seinen verführerischen Lüsten und begehrlichen Hoffnungen; denn es ist (nur) ein geringfügiger Besitz und eine (kurze) Weile hin zu einem (endgültigen) Zeitpunkt[22], alles darin hat ein Ende. Welche Merkwürdigkeiten (*a'āǧīb*) habt ihr in ihm nicht erlebt, wieviele Fallstricke hat es euch nicht gelegt, wieviele nicht zugrunde gerichtet, die sich ihm zuwandten und darauf bauten? (Die Welt) gab ihnen Süßes zu schmecken und mischte ihnen Gift bei. *g* Wo sind die Könige, welche die Städte errichteten und die großen Bauten aufführten, die Tore sicherten und sich hinter dichte Vorhänge zurückzogen, die schnellen Renner in Bereitschaft hielten[23], das Land beherrschten und überkommenen Besitzes sich bedienten? Mit ihren Klauen hat sie sie gepackt, mit ihrer Brust zermalmt[24] und mit ihren Fängen gebissen. Statt Weite gab sie ihnen Enge, statt Ansehen Erniedrigung, statt Leben Vergehen. So kamen sie in den Gräbern zu wohnen, und die Würmer fraßen sie. Jetzt erblickst du nur noch ihre Wohnstätten und findest nur noch ihre Spuren; von niemandem spürst du mehr etwas, und von keinem hörst du einen Laut. *h* Nehmt also Wegzehrung mit, Gott bewahre euch! Die vorzüglichste Wegzehrung aber ist die Gottesfurcht. ‚Fürchtet Gott, die ihr Verstand habt! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen‘ (Sure 5/100). Gott hat mich und euch unter diejenigen eingereiht, die aus den ihnen gegebenen Ermahnungen[25] Nutzen ziehen, auf ihr Gedeihen

[19] Ich lese mit dem Herausgeber des Kalā'ī *ballaġa* statt *bulliġa* bei Hārūn. Vgl. dazu den Gebrauch von *balāġ* im Koran und im Ḥadīṯ sowie in frühislamischen Texten (Paret, *Kommentar* 63 zu Sure 3/20; Wensinck, *Conc.* I 217 a; *Anfänge* 38).
[20] *ǧāhada fī sabīlihī.* Damit sind sowohl die geistigen Bemühungen des Propheten als auch sein *ǧihād* gemeint.
[21] Nämlich der Tod, vgl. Sure 15/99. Der Passus in eckigen Klammern fehlt bei Kalā'ī.
[22] Dem Tod. Vgl. Sure 2/36, 3/197 usw.; dazu Paret, *Kommentar* 17.
[23] Wohl: um jeder Gefahr entfliehen zu können.
[24] Man spricht auch von der „Brust“ des Krieges und des Schicksals (vgl. WKAS I 302 a).
[25] Ich gehe davon aus, daß hier entsprechend dem Folgenden das Suffix auf *man* (singularisch gebraucht) zurückweist und nicht auf Gott zu beziehen ist.

und ihre Glückseligkeit hinwirken und der Rede lauschen, um dann der besten zu folgen. ‚Das sind diejenigen, die Gott rechtgeleitet hat. Sie sind es, die Verstand haben' (Sure 39/18). *i* Der beste Bericht[26] für die Gläubigen und die beredteste Ermahnung für die Gottesfürchtigen ist das Buch Gottes, dessen Verse lauter und dessen Beweise offenkundig sind. Wenn es euch vorgetragen wird, so lauscht und haltet Ruhe! Vielleicht werdet ihr rechtgeleitet[27].

k Ich suche meine Zuflucht bei dem starken Gott vor dem irregehenden Satan[28]. Gott ist der, der (alles) hört und weiß[29]. Im Namen Gottes, des gütigen Eröffners[30]. ‚Sprich: Er ist Gott, ein Einziger. Gott, durch und durch. Er hat weder gezeugt noch ist er gezeugt worden. Und keiner ist ihm ebenbürtig' (Sure 112/1 – 4). Möge Gott uns und euch nützen mit dem weisen Buche, den Versen (darin)[31] und der deutlichen Offenbarung. Möge er uns und euch Zuflucht gewähren vor der schmerzhaften Strafe und uns und euch in die Gärten der Wonne eingehen lassen. Ich spreche ein Mahnwort an euch, und ich bitte Gott für mich und für euch um gütige Zuwendung."

Allgemein zu diesem Text und den damit verbundenen Überlieferungsfragen vgl. Bd. II 246 ff.

2: Murtaḍā, *Amālī* I 165, 8 ff.:

„*a* ʿAmr b. ʿUbaid gehörte zu den Anhängern und Schülern Ḥasans. Da brachte man ihn mit Wāṣil zusammen, damit er mit ihm über die Lehre vom Zwischenstatus diskutiere, die (Wāṣil) aufgebracht hatte. Als (die Schüler Ḥasans) zu der (ausgemachten) Zusammenkunft eingeladen wurden[32], kam Wāṣil, wie man erzählt, mit einer Anzahl seiner Anhänger in die Runde (*ḥalqa*) Ḥasans, während ʿAmr b. ʿUbaid dort schon saß. *b* Als dieser Wāṣil erblickte – der aber hatte einen langen und schiefen Hals –, sagte er: Ich sehe da einen Hals, dessen Träger es schlecht ergehen wird! Wāṣil hörte das und sagte zu ihm, als er ihn begrüßte: Mein lieber Vetter[33], wer das Werk tadelt, tadelt auch den Meister[34]; denn Meister und Werk stehen zueinander in Beziehung. Da antwortete ihm ʿAmr b. ʿUbaid: O Abū Ḥuḏaifa! Gut, wie du mich zur Ordnung gerufen hast! Ich werde so etwas nie wieder tun.

[26] *aḥsanu qaṣaṣ*; vgl. Sure 12/3 usw.
[27] Im Anschluß an Sure 7/204 formuliert, wobei jedoch *quri'a* durch *tuliya* und *turḥamūna* durch *tahtadūna* ersetzt ist.
[28] *min aš-šaiṭān al-ġawī* statt *min aš-šaiṭān ar-raǧīm.*
[29] S. o. Anm. 17.
[30] *Bismi llāhi l-fattāḥi l-mannān* statt *Bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm.*
[31] *al-āyāt.* Vielleicht auch allgemein: „den Zeichen".
[32] *fa-lammā wūqifū ʿalā l-iǧtimāʿ.* Zu *wāqaftahū = sa'altahū l-wuqūf* vgl. *Lisān* IX 360 b, 15 f.
[33] *yā bna aḫī*, nur im Sinne einer vertrauten und etwas ironischen Anrede gemeint, nicht zur Bezeichnung einer verwandtschaftlichen Beziehung.
[34] *aṣ-ṣāniʿ*. Gemeint ist Gott, der ihn so verwachsen geschaffen hat. Die Bemerkung folgt einem Topos; vgl. die Parallele Bd. III 504 und allgemein Kap D 1.2.1.1.

c Wāṣil setzte sich in der Runde nieder, und man forderte ihn auf, das Gespräch mit ʿAmr aufzunehmen. *d* Da sagte Wāṣil zu ʿAmr: ‚Warum sagst du, daß ein Todsünder (*man atā kabīra*^{tan}) unter unseren Glaubensbrüdern (*ahl aṣ-ṣalāt*) das Prädikat ‚Heuchler' (*ism an-nifāq*) verdiene?' *e* ʿAmr antwortete: Wegen des Wortes der Schrift: ‚Und wenn welche (von euch) ehrbare Frauen in Verruf bringen und hierauf keine vier Zeugen beibringen, dann verabreicht ihnen achtzig (Peitschen)hiebe und nehmt nie (mehr) eine Zeugenaussage von ihnen an! Sie sind die Frevler (*al-fāsiqūn*)' (Sure 24/4) in Verbindung mit dem Wort an anderer Stelle: ‚Die Heuchler sind die Frevler' (Sure 9/67). Also ist jeder Frevler ein Heuchler; denn ‚Frevler' hat den Artikel. *f* Da sagte Wāṣil zu ihm: Hast du nicht festgestellt, daß es in der Schrift auch heißt: ‚Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Gott herabgesandt hat, sind die Unrechttuer (*ẓālimūn*; Sure 5/45)' und daß alle Religionsgelehrten sich darin einig sind, daß der Todsünder das Prädikat ‚Unrechttuer' ebenso verdient wie das Prädikat ‚Frevler'? Dennoch bezeichnest du den Todsünder unter unseren Glaubensbrüdern nicht als Ungläubigen aufgrund des Schriftwortes: ‚Die Ungläubigen sind die Unrechttuer' (Sure 2/254). Dabei ist (‚Unrechttuer' dort) ebenso durch den Artikel determiniert wie in dem Wort ‚Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Gott herabgesandt hat, sind die Unrechttuer'. Nun hieß es über den Verleumder dementsprechend: ‚... Sie sind die Frevler', und du hast ihn dann wegen des Wortes ‚Die Heuchler sind die Frevler' als ‚Heuchler' bezeichnet. *g* Da wußte ʿAmr nichts mehr zu sagen.

h Daraufhin sagte Wāṣil zu ihm: Abū ʿUṯmān! Welche Bezeichnung sollte man eher für diejenigen in unserer Gemeinde gebrauchen, die etwas anstellen? Eine, in der sich die Angehörigen der einzelnen Parteien (*firaq*) unter unseren Glaubensbrüdern einig sind, oder eine, in der sie auseinandergehen? *i* ʿAmr antwortete: Eher eine, in der sie sich einig sind. *k* Wāṣil erwiderte: Stellst du denn nicht (auch) fest, daß die Angehörigen der einzelnen Parteien, so verschieden sie sonst sein mögen, doch (allesamt) den Todsünder einen ‚Frevler' nennen und in (allen) Bezeichnungen, die darüber hinausgehen, voneinander abweichen? Die Ḫāriǧiten nennen ihn doch einen Polytheisten und Frevler, die Šīʿiten einen Undankbaren (*kāfir niʿma*) und Frevler, Ḥasan einen Heuchler und Frevler, die Murǧi'a einen Gläubigen und Frevler. Alle also benutzen sie gemeinsam die Bezeichnung ‚Frevler' und weichen in den Bezeichnungen, die darüber hinausgehen, voneinander ab. Er sollte aber mit der Bezeichnung bezeichnet werden, in der man übereinstimmt, nämlich ‚Frevler', weil da alle die, die sonst voneinander abweichen, miteinander übereinstimmen, nicht mit einer der darüber hinausgehenden Bezeichnungen, in der man voneinander abweicht. Also ist der Todsünder ein Frevler und sollte weder gläubig noch Heuchler, weder Polytheist noch undankbar genannt werden. Das steht Leuten mit rechter religiöser Einstellung (*ahl ad-dīn*) besser an.

l Da sagte ʿAmr b. ʿUbaid: ‚Ich bin der Wahrheit nicht feind; deine Lehre ist die, der man folgen sollte. So mögen die Anwesenden Zeuge sein, daß ich meine frühere Ansicht aufgebe, der Todsünder unter unseren Glaubensbrüdern

sei ein Heuchler, und (stattdessen) darin der Lehre des Abū Ḥuḏaifa folge und mich von der Ansicht Ḥasans in diesem Punkte absetze (*qad iʿtazaltu*)'. Die Leute zollten dies(er Entscheidung) von seiten ʿAmrs Beifall."

Der Text ist ohne den Vorspann (*a–c*) und mit gelegentlichen Kürzungen übernommen bei Ibn al-Murtaḍā (*Ṭab.* 37, 5 ff.). Er ist bereits von Madelung kurz analysiert worden (*Qāsim* 11 f.). Dieser hat dabei die Vermutung geäußert, daß es sich hierbei ebenso wie bei Text 3 um Bruchstücke aus dem *K. Mā ǧarā bainahū wa-baina ʿAmr b. ʿUbaid* handle, das Ibn an-Nadīm im Zusammenhang mit Wāṣil erwähnt (s. o. Werkliste nr. 9). In jedem Fall wird man wohl voraussetzen müssen, daß der Bericht erst einige Zeit nach dem Ereignis verfaßt wurde und kaum protokollarischen Charakter hat. Zumindest die Rahmenerzählung wirkt retuschiert. Sie will, wie viele andere Geschichten dieser Art (vgl. Bd. II 335 ff.), den Namen Muʿtazila erklären (*l*); Ibn al-Murtaḍā hat sie auch so verstanden (5, 3 ff.). ʿAmrs mokante Bemerkung über Wāṣils langen Hals (*b*) wird in jeweils leicht wechselnder Form auch in abweichendem Kontext überliefert (ʿAskarī, *Awāʾil* II 135, 5 f.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 234, 6 ff.; ganz losgelöst Mubarrad, *Kāmil* 922, 2 f.); sie ist vielleicht nur einem Spottvers des Baššār b. Burd nachgebildet (dazu Bd. II 9). Die Überlieferung, so wie wir sie hier nach den *Amālī* des Murtaḍā übersetzt haben, ist zum ersten Mal im *Fihrist* belegt (203, 3 ff. und etwas ausführlicher 203, Anm. 1, in beiden Fällen ohne den Text der Diskussion selber). Kaʿbī kennt sie merkwürdigerweise nicht. Sie geht zu Recht davon aus, daß Wāṣil sich mit seiner Lehre vom Zwischenzustand nicht schon von Ḥasan selber getrennt hatte. Denn mag auch von der „Runde Ḥasans" die Rede sein (*a*), so ist doch nicht gemeint, daß dieser selber noch zugegen war; ʿAmr, der nach muʿtazilitischer Ansicht Ḥasans legitimer Nachfolger war, hätte sich niemals in dessen Anwesenheit von diesem lossagen und zu Wāṣil übergehen können. Zudem hätte er damals noch gar nicht die Autorität gehabt, dies zu tun; Ḥasan stirbt ja bereits 110/729, und ʿAmr war damals noch nicht 30 Jahre alt. Die Szene spielt wesentlich später, gewiß nach dem Tode Qatādas i. J. 117/736.

Die Diskussion selber besteht aus zwei Teilen, einer negativen (*d–g*) und einer positiven Beweisführung (*h–k*). Die erstere hat die Form einer *muʿāraḍa* und geht ganz vom Koran aus. Jedoch muß man aufpassen, daß man sie nicht falsch interpretiert. Weder ʿAmrs Argumentation (*e*) noch Wāṣils Widerlegung (*f*) sind, so sehr sich dies auf den ersten Blick anbieten mag, als Syllogismen zu verstehen. ʿAmr will die These Ḥasan al-Baṣrī's, daß jeder schwere Sünder ein „Heuchler" (*munāfiq*) genannt werden müsse, damit abstützen, daß er die Verse Sure 24/4 und 9/67 miteinander kombiniert. In dem ersteren werden die Verleumder – die ja der *ḥadd*-Strafe verfallen und darum schwere Sünder sein müssen – als „Frevler" (*fāsiqūn*) bezeichnet; in dem zweiten heißt es, daß die Heuchler Frevler seien. Da „Frevler" in beiden Fällen den Artikel hat, ergibt sich für ihn daraus, daß die Verleumder Heuchler sind. Also:

Die Verleumder sind die Frevler.
Die Heuchler sind die Frevler.
Darum: Die Verleumder sind Heuchler.

Das ist einfach die Anwendung des Satzes, daß zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch selber gleich sind. Daß es sich nicht nur um partielle Gleichheit handelt, ist durch den Artikel im Prädikat der beiden Sätze gesichert. Allerdings

ergibt sich erst aus Wāṣils Widerlegung, daß ʿAmr wirklich das Prädikat beider Sätze meinte. Wāṣil macht ʿAmr darauf aufmerksam, daß man dasselbe exegetische Spiel auch mit anderen Versen und anderen Vokabeln treiben kann. Das Ergebnis wäre dann, daß jeder Todsünder ein „Ungläubiger" (*kāfir*) wäre; ʿAmr müßte sich damit zu einer ḫāriǧitischen These bekennen – was er nicht im Ernst wollen kann. Beweis dafür ist wiederum, daß auch die beiden nunmehr kombinierten Koranverse, 5/45 und 2/254, ein Wort gemeinsam haben (*ẓālimūn*, „Unrechttuer"), welches in determinierter Form als Prädikat auftritt und zudem, ebenso wie vorher *fāsiqūn*, von allen Todsündern ausgesagt werden kann.

Diese Beweisführung ʿAmrs ist archaisch. Mit aristotelischer Logik im strengen Sinne hat sie nicht viel zu tun. Ich habe das in meiner früheren Interpretation der Stelle in: REI 47/1979/52 f. nicht erkannt. Damals habe ich mich stärker von der verkürzten Version bei Ibn al-Murtaḍā leiten lassen, in der alles viel „syllogistischer" aussieht. Aber Ibn al-Murtaḍā gehört ja einer Zeit an, die sich längst auf aristotelische Logik umgestellt hatte. Hier dagegen haben wir eher einen methodischen Kunstgriff der frühen Exegese vor uns. Ein Aristoteliker wäre vermutlich anders vorgegangen. Er hätte aufgrund des Artikels bei „Frevler" den zweiten Satz als vollständige Implikation behandelt und ihn dann umgekehrt, also: „Die Heuchler sind die Frevler" = „Alle Heuchler sind alle Frevler" > „Alle Frevler sind (alle) Heuchler". Aber dann hätte es ja ausgereicht, daß „Frevler" im zweiten Satz den Artikel hat, und Wāṣil hätte sich in seiner *muʿāraḍa* darauf einstellen müssen. Mit dem ersten Satz wäre dann nur bewiesen, daß auch die Verleumder, als Frevler, Heuchler sind und deswegen ein Todsünder rechtens als Heuchler bezeichnet wird. Aus dem zweiten Satz aber ginge strenggenommen nur hervor, daß *munāfiq* und *fāsiq* gleichbedeutend und gleichberechtigt sind, daß man also *munāfiq* zwar als Oberbegriff benutzen kann, aber nicht benutzen muß. Wāṣil hätte dasselbe für *fāsiq* sagen können; zu einer Entscheidung wäre es nicht gekommen.

So wie ʿAmr dagegen die Sache konstruiert, kann Wāṣil nicht anders, als den Gedankengang durch ein ebenso aufgebautes Gegenbeispiel ad absurdum zu führen. Gegenüber der „aristotelischen" Form hat ʿAmrs Argumentation dabei noch den Vorteil, daß sie den koranischen Wortlaut nicht so sehr vergewaltigt, wie eine Umkehrung des zweiten Satzes es getan hätte. Denn „Die Heuchler sind die Frevler" will ja gar nicht sagen, daß alle Heuchler alle Frevler sind, sondern daß die Heuchler die „Frevler schlechthin, die wahren Frevler" sind; so übersetzt auch Paret an den einzelnen Stellen. Daß die frühe Exegese hier die Möglichkeit einer Umkehrung gar nicht in Betracht zog, geht aus einer Bemerkung des ʿAṭāʾ b. Dīnār (gest. 126/744) zu Sure 2/254 hervor: „Gott sei Dank, daß (Gott) gesagt hat ‚Die Ungläubigen sind die Unrechttuer' und nicht ‚Die Unrechttuer sind die Ungläubigen'" (Ṭabarī, *Tafsīr* ³V 385, apu. ff. nr. 5762). Man hätte sonst den Ḫāriǧiten recht geben müssen.

Das will natürlich auch Wāṣil nicht. Seine *reductio ad absurdum* hat rein dialektische Funktion. Zwar sagt er nicht explizit, daß er gegen die Bezeichnung des Todsünders als *kāfir* ist. Aber das brauchte er auch nicht; das wußte der Leser ohnehin. Im übrigen zeigte der nun folgende zweite Schritt seiner Beweisführung (*h–k*) deutlich, wofür er war. Er verläßt hier die koranische Basis, von der ʿAmr ausgegangen war; sie war zur Entscheidung der Frage offenbar nicht geeignet. Vielmehr stützt er sich auf eine Art *iǧmāʿ*: alle religiösen

Gruppierungen sind sich einig darin, den Todsünder als *fāsiq* zu bezeichnen, während sie sonst im Vokabular abweichen; also sollte man diesen Begriff beibehalten, den alle akzeptieren – oder besser: der noch nicht vergeben ist (*i*). Weiteres dazu s. Bd. II 257 und 260 ff. Dort S. 257 und 265 auch zu dem etwas überraschenden Faktum, daß in Wāṣils Überblick über die Terminologie (k) *kāfir niʿma* als šīʿitische Vokabel bezeichnet wird. Murtaḍā präzisiert wohl zu Recht, daß hier die Zaidīya gemeint sei (*Amālī* I 166, 9 f.); aber das chronologische Problem ist damit, wie schon Madelung notiert hat (*Qāsim* 13), nicht aus der Welt geräumt.

Im übrigen findet der Šarīf al-Murtaḍā diesen Teil von Wāṣils Beweisführung nicht stringent. Er konzediert zwar die Existenz eines *iǧmāʿ*, sieht aber in ihm nicht das einzige Kriterium für oder gegen einen Terminus; die Frage ist nicht, ob ʿAmr den Begriff *fāsiq* anerkennt – das tut er ja –, sondern ob man daneben etwas anderes benutzen kann (*Amālī* I 167, 9 ff.). Ḥākim al-Ǧušamī hat die muʿtazilitische Position gegen diesen Einwand verteidigt (IM 39, 5 ff.).

[Korr.-Zusatz: Ich gebe zu erwägen, ob man ʿAmrs Beweisführung nicht von talmudischen Schlußverfahren her erklären sollte. Nach der Methode des *gᵉzērā šāwā* läßt sich ein Text im Lichte eines andern interpretieren, wenn dieser mit ihm ein Wort oder einen Satzteil gemeinsam hat; die jeweiligen Aussagen werden dann aufeinander übertragen (vgl. dazu Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, S. 18 und 165 f.; Beispiele ib. 48 f., 58 f., 69, 118 f. usw.).]

3: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl al-iʿtizāl* 245, 16 ff.:

„*a* Da sagte Wāṣil zu ihm: Behauptest du nicht, ein ‚Heuchler' erkenne Gott nicht? Er antwortete: Doch. *b* Er sagte: Was behauptest du denn nun (etwa) im Falle eines Verleumders (*qāḍif*): daß er seit jeher Gott nicht erkannt habe oder daß die Erkenntnis erst im Augenblick der Verleumdung sein Herz verlassen habe? *c* Wenn[35] du sagst, er habe seit jeher Gott nicht erkannt, wie willst du das beweisen, und warum nennst du ihn dann nicht schon einen Heuchler, bevor er verleumdete? *d* Wenn du aber behauptest, die Erkenntnis habe im Augenblick der Verleumdung sein Herz verlassen, so erwidern wir dir: Warum läßt er sie dann nicht (umgekehrt) dadurch, daß er Verleumdung unterläßt, in (sein) Herz eindringen, so wie er sie durch die Verleumdung aus (seinem) Herzen vertreibt?

e Und er sagte zu ihm: Erkennen die Menschen nicht Gott aufgrund von Beweisen, und verkennen sie ihn nicht (*yaǧhalūnahū*) durch das Eindringen eines Scheinargumentes (*šubha*)? Welches Scheinargument ist denn über den Verleumder gekommen?

f Da sah ʿAmr, daß diese Rede (*kalām*!) zwingend war. Er bekannte sich zur Wahrheit und ging Hand in Hand mit Wāṣil nach Hause."

[35] Statt *qāla* im Text ist *fa-in* zu lesen.

Übernommen in IM 36, 12 ff. – Nach einer Bemerkung ib. 38, 1 f. wäre dies der Mittelteil der vorigen Diskussion gewesen. Jedoch hat dies wenig für sich; die Rahmenerzählungen stimmen nicht ganz überein (vgl. 2, 1 mit 3, f). Zudem stützt sich Ibn al-Murtaḍā für Text 2 auf die *Amālī* des Murtaḍā; dort aber findet sich Text 3 nicht. Wir haben es wohl mit einem nachträglichen Versuch zu tun, beide Texte ineinanderzuarbeiten und auf diese Weise den störenden Eindruck zweier separater Diskussionen zu vermeiden. Dies ließ sich deswegen leicht bewerkstelligen, weil in beiden Fällen der Verleumder als Beispiel genommen wird. Jedoch läuft die Beweisführung jeweils anders. In Text 3 wendet sich Wāṣil gegen ʿAmrs These, daß ein *munāfiq* – ähnlich wie ein Ungläubiger – keine Gotteserkenntnis habe (*a*). Wie diese Behauptung begründet wurde, erfahren wir nicht; wir hören nur, daß jemand nicht von vornherein *munāfiq* ist, sondern dies erst durch eine schwere Sünde wird (*c*; wohl im Gegensatz zum Ungläubigen). Wāṣil liefert dann einen doppelten Gegenbeweis, zuerst in Form eines Dilemmaschlusses (*b–d*) und dann mit bloßen rhetorischen Fragen, die auf die Inkommensurabilität von Erkenntnis und Handeln (= Sünde) hinauswollen. Letzteres setzt voraus, daß man *ʿarafa* rational und nicht ethisch, im Sinne von „anerkennen", verstand; bei Ḥasan al-Baṣrī geht beides wohl noch ineinander über.

d ist eine unzulässige Umkehrung, wie sie sich im frühen *kalām* häufig findet und erst im sogenannten *ṭard wa-ʿaks* des Analogieschlusses in sichere Regeln gebracht worden ist (dazu *Logic in Islamic Culture* 39). Wenn ʿAmr den Fehler nicht bemerkt, so weil dieser damals ohnehin noch nicht erkannt war, vielleicht aber auch, weil das Ganze aus einer schriftlichen Diskussionsanleitung entnommen ist.

4: Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warglānī, *ad-Dalīl li-ahl al-ʿuqūl* I 16, 1 ff.:

„*a* ... (Wāṣil) erkannte die Qualitäten von ʿAmr b. ʿUbaid (*kānat lahū firāsa fī ʿAmr b. ʿUbaid*) und machte sich Hoffnung darauf, daß, wenn er ihn für seine Lehre gewinnen könne, dieser seine rechte Hand werden würde (*an yakfiyahū wa-yašfiyahū*). Er sorgte dafür, daß sie in einer großen Versammlung zusammenkamen, wo auch Murǧiʾiten, Sunniten, Prädestinatianer (*muṯbita*) und andere zugegen waren. *b* Als sie sich versammelt hatten, sagten sie zu ihnen[36]: Greift uns zu Beginn der Sitzung einen Koranvers heraus, der uns zum Segen gereiche! *c* Da hub ein Rezitator an und begann mit dem Anfang der Sure (98): ‚Diejenigen von den Leuten der Schrift und den Heiden, die ungläubig sind ...' bis zu dem Wort ‚der klare Beweis: ein Gesandter Gottes, der ihnen Blätter verliest, die (von jeder Befleckung) rein sind ...' (und) bis zum Ende: ‚Das ist die richtige Religion'[37]. *d* Dort machte er halt, und Wāṣil

[36] Der Personenbezug ist nicht ganz klar.

[37] Vgl. Sure 98/1–5: 1 „Diejenigen von den Leuten der Schrift und den Heiden (*mušrikīn*), die ungläubig sind, wollten (?) sich nicht eher (von ihren früheren Anschauungen und Bindungen) lösen, als bis der wahre Beweis zu ihnen kommen würde: 2 ein Gesandter Gottes, der ihnen

begann zu reden. Er pries und lobte Gott und sagte: ‚Gott hat sein Buch herabgesandt und darin seinen Willen klar gemacht. Dies widerlegt den da' – und dabei zeigte er auf den Murǧi'iten im Anschluß an das Wort der Schrift ‚Das ist die richtige Religion' und sagte: Der da ist derjenige, der behauptet, die Religion bestünde vielmehr darin, (bloß) zu sagen[38] ‚Es gibt keinen Gott außer dem Gott', selbst wenn man sich mit keinem einzigen guten Werk befaßt und kein einziges böses Werk unterläßt'. *e* Dann wandte er sich an die Prädestinatianer[39] und sagte: ‚Der da ist derjenige, der sagt, wir hätten keinen Anteil an (unseren) Werken und Handlungen, und der darauf hinauswill, daß Gott uns zu unseren Handlungen zwingt – nachdem Gott doch gesagt hat: ‚Sie sind die schlechtesten Geschöpfe' (Sure 98/6). Da wären sie also die schlechtesten Geschöpfe durch das Wirken eines andern (nämlich Gottes). Dann aber heißt es weiter über die Gläubigen: ‚Diejenigen aber, die glauben und tun, was recht ist, sind die besten Geschöpfe' ... bis zum Ende der Sure (98/7-8) – und die da behaupten, sie (die Gläubigen) hätten mit ihren Handlungen gar nichts zu tun; vielmehr handle er an ihnen und sei mit ihnen zufrieden aufgrund von etwas, das sie nicht getan haben.' *f* Das blieb dem ʿAmr b. ʿUbaid in den Ohren haften, und er bezog Stellung für die qadaritische Lehre, und niemand konnte gegen ihn aufkommen."

Der Text ist schlecht überliefert, die Übersetzung darum an einigen Stellen nicht ganz sicher. Es handelt sich im wesentlichen um einen Versuch, die „richtige Religion" von Sure 98/5 auf die Muʿtazila zu beziehen. Im Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen bildet dieser Passus eine gute Parallele zum Ḥadīṯ von der *firqa an-nāǧiya*, das in muʿtazilitischen Kreisen wegen der allgemeinen Abneigung gegenüber der Prophetentradition eine weniger große Rolle spielte. – Bezeichnenderweise greift Wāṣil die Ḫāriǧiten gar nicht an, obgleich doch auch sie, ebenso wie die Murǧi'iten, durch die Theorie von der *manzila baina l-manzilatain* zu Sektierern erklärt wurden; Warglānī ist selber Ibāḍit.

5: Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* II 386, 6 ff.:

„*a* Wāṣil b. ʿAṭāʾ, der Garnspinner, schrieb an ʿAmr b. ʿUbaid: *b* Zur Sache: Wenn einem Menschen die Gnade (Gottes) vorenthalten und ihm sofortige Strafe von der Hand Gottes zuteil wird und was dergleichen mehr ist, so deswegen, weil er das Maß der Sünden vollgemacht und nahe an der Streitsucht gebaut hat, welche zwischen den Menschen und (die Regungen) sein(es)

Blätter verliest, die (von jeder Befleckung) rein sind 3 und richtige Texte enthalten. 4 Und diejenigen, die die Schrift erhalten haben, teilten sich erst (in verschiedene Gruppen, *tafarraqa*), nachdem der klare Beweis zu ihnen gekommen war. 5 Dabei war ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als Gott zu dienen, indem sie sich als Ḥanīfen in ihrem Glauben ganz auf ihn einstellen, das Gebet zu verrichten und die Almosensteuer zu geben. Das ist die richtige Religion."

[38] Ich konjiziere, entsprechend dem Folgenden: *hāḏā ⟨lladī qāla⟩ bal ad-dīnu an taqūlu ...*

[39] *al-muṯbita*. Ein Singular würde besser zum Folgenden passen.

Herz(ens) tritt. *c* Du weißt, weswegen man dich angegriffen hat und was man dir zu Last gelegt hat, als wir bei Ḥasan b. Abī l-Ḥasan (al-Baṣrī) waren – Gott hab ihn selig! –, weil wir und alle unsere Anhänger, die du kennst, der Kreis (*lumma*) unserer Brüder, welche das Erbe Ḥasans weitertragen und in sich bewahren, deine schlechte Lehre für unerträglich hielten. *d* Was für ein ausgezeichneter Kreis, ausgezeichnet als Träger (des Erbes) und als (seine) Bewahrer! Von welch sanfter Natur und wie ernst im Lehrgespräch, von welch offenkundiger Askese und wie aufrichtig in der Rede! Ebenbürtig eifern sie, bei Gott, denen nach, die dahingegangen, und halten sich an ihre Führung.

e Ich habe doch Ḥasan, bei Gott, erlebt – und ihr auch – damals (*amsi*) in der Prophetenmoschee (in Medina), im östlichen Teil der ‚Erker' (*bi-šarqī al-aǧniḥa*?), beim letzten Gespräch, das wir mit ihm hatten, als er des Todes gedachte und des Schreckens dessen, was (uns alle) erwartet[40]. *f* Da faßte ihn Kummer über sich selber, und er bekannte seine Sünden; dann wandte er sich, bei Gott, in innerer Einkehr (*muʿtabir*^{an}) und unter Tränen nach rechts und nach links. Ich sehe ihn noch vor mir, wie er sich die Schweißtropfen von der Stirn wischte! Dann sagte er: ‚O Gott, ich habe den Sattelgurt meines Reittiers fester geschnallt und mich für die Reise zum Absteigeplatze des Grabes und zum Ruhebett im Staube gerüstet. Zieh mich nicht zur Rechenschaft für das, was man mir nach meinem Tode zur Last legen wird! *g* O Gott, ich habe übermittelt, was mir von deinem Gesandten überkommen ist, und ich habe diejenigen klaren (*muḥkam*) Exegesen erläutert, welche die Überlieferung deines Propheten beglaubigt hat. *h* Aber ich fürchte den ʿAmr, ich fürchte den ʿAmr!ʿ So klagte er öffentlich über dich bei seinem Herrn, und du (saßest) zur Rechten des Abū Ḥuḏaifa[41], von uns (allen) ihm am nächsten.

i Nun habe ich viel von jener Deutung der Offenbarung und exegetischen Auslegung vernommen, die du dir aufgeladen und an den Hals gehängt hast. *k* Dann habe ich einen Blick in deine Bücher geworfen, in die Verkürzung der Sinnzusammenhänge und Zerteilung der Fundamente, welche uns deine Überlieferung eingebracht hat. Ḥasans Klage über dich hat in der Tat genau dargetan, was an Neuerungen durch dich auftreten würde und welch gravierende (Dinge) du dir aufladen würdest. *l* Laß dich nicht täuschen, mein Bruder, durch das Verhalten derer, die dich umgeben, wenn sie deine Macht (*ṭaul*) verehren und aus Achtung vor dir die Augen niederschlagen. Morgen, bei Gott, werden Einbildung und Ruhmsucht vergehen, und jeder Seele wird vergolten nach dem, was sie erstrebt!

m Ich schreibe dir (diesen) Brief und rufe dir (Warnungen) zu nur, um dich an das Gespräch Ḥasans zu erinnern; es war das letzte Gespräch, das wir mit ihm hatten. Gib das weiter, was du (von Ḥasan?) gehört hast (*addi l-masmūʿ*), und sprich das aus, was dir zur Pflicht gemacht ist; aber laß (deine Hände

[40] *haul al-muṭṭalaʿ*. Die Formulierung entstammt einem angeblichen Ausspruch ʿUmars. Gemeint sind die Geschehnisse nach dem Tode: die Befragung durch die Grabesengel usw. Vgl. zur Interpretation Lane, *Lexicon* 1870 c.

[41] D. h. von Wāṣil selber.

weg) davon, Überlieferungen (*al-aḥādīṯ*) anders auszulegen, als sie gemeint sind. Und habe Furcht vor Gott; denn es ist eigentlich schon so weit[42]."

Zur Einordnung des Textes und zur Echtheitsfrage vgl. Bd. II 258 f. Mit den „Erkern" oder „Flügeln" der Prophetenmoschee in Medina, in deren östlichem Teil die Sitzung stattgefunden haben soll (*e*), sind vielleicht die Erweiterungsbauten gemeint, die unter Walīd I. und später unter ʿUmar II. im Osten an den ursprünglichen Bau angefügt wurden[43]. Ein direkt als *aǧniḥa* bezeichneter Bauteil ist nicht nachzuweisen; der Bau war im wesentlichen rechteckig[44]. – Es scheint, daß zu Beginn des Briefes (in *b*) auf ein bestimmtes Ereignis angespielt ist, das ʿAmr b. ʿUbaid als Strafe für seine Streitsucht, d. h. wohl: für die „Neuerungen", die er verbreitete, ereilt hat. Ist eine Krankheit gemeint?

6: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 118, 2 ff. (= 164, −6 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Die Muʿtazila hat insgesamt den Konsens (*iǧmāʿ*) aufgekündigt, weil sie den Zwischenstatus lehrte. *b* Bevor sie nämlich auftrat, gab es unter (den Mitgliedern) der Gemeinde keine Meinungsverschiedenheit darüber, daß die Lehre dessen, der behauptet, die Sünder unter den Bekennern (des Islams, *muḏnibī l-muqirrīn*) seien weder Gläubige noch Heiden noch ‚Heuchler', falsch sei. Man vertrat (damals) nur drei Thesen: 1) die der Ḫāriǧiten, daß man sie für Heiden halten müsse, 2) die der Murǧiʾiten und 3) die Ḥasans, daß es sich um ‚Heuchelei' (*nifāq*) handle. *c* Dann kam Wāṣil b. ʿAṭāʾ – zu einem Zeitpunkt, in dem ihm (dieser) Konsens, daß die Wahrheit nicht außerhalb jener drei Thesen liege, vorausging – und behauptete, daß er ihn aufgekündigt habe und daß die Sünder unter den Menschen unseres Bekenntnisses (*ahl aṣ-ṣalāt*) weder Gläubige noch Heiden noch ‚Heuchler' seien. *d* Die Gemeinde warf ihm daraufhin vor, den Konsens über einige ihrer Thesen aufgekündigt zu haben. *e* Die Muʿtazila hat also insgesamt den Konsens in (dieser) Säule ihrer Religion aufgekündigt."

Ḫaiyāṭ: „*f* Wāṣil b. ʿAṭāʾ – Gott hab ihn selig! – hat keineswegs eine Lehre aufgebracht, welche die Gemeinde nicht vorher schon vertreten hätte, so daß er also einen Konsens aufgekündigt hätte, sondern er stellte (nur) fest, daß die Gemeinde darin einig geht, die Todsünder (*ahl al-kabāʾir*) Frevler und schamlos (*fāsiq* bzw. *fāǧir*) zu nennen, dagegen in allen übrigen Bezeichnungen voneinander abweicht. Also übernahm er das, worin sie einer Meinung waren, und hielt sich fern von dem, worin sie voneinander abwichen. *g* Genauer gesagt: die Ḫāriǧiten und die Anhänger Ḥasans stimmten alle mit der Murǧiʾa darin überein, daß der Todsünder ein Frevler und

[42] *fa-ka-an qad*. Vgl. zu dieser Wendung WKAS I 4 a.

[43] J. Sauvaget, *La Mosquée Omeyyade à Médine* 70; Creswell, *Early Muslim Architecture* I 146 (mit Grundriß).

[44] Zu *ǧanāḥ/aǧniḥa* im Sinne von „vorspringendes Fenster, Erker" vgl. die Glossare zu Ṭabarī (S. clxxii), und zu BGA IV (S. 209).

schamlos sei. Im übrigen aber vertraten die Ḫāriǧiten für sich allein die These, er sei nicht nur ein Frevler und schamlos, sondern auch ein Heide – die Murǧiʾa: er sei nicht nur ein Frevler und schamlos, sondern auch ein Gläubiger – und Ḥasan mit seiner Schule: er sei nicht nur ein Frevler und schamlos, sondern auch ein Heuchler. *h* Da sagte Wāṣil zu ihnen: Ihr seid euch alle einig darüber, den schweren Sünder einen Frevler und schamlos zu nennen. Das aber ist nach euer aller Meinung eine zutreffende Bezeichnung für ihn, da ja auch der Koran sie im Vers über den Verleumder (Sure 24/4) und anderswo benutzt. Also muß man ihn auch so nennen. Die Bezeichnungen aber, die jede Gruppe unter euch für sich allein vertritt, sind ein (bloßer) Anspruch, der nur aufgrund eines klaren Belegs aus dem Koran oder der Sunna des Propheten akzeptiert werden kann.

i Dann sagte Wāṣil zu den Ḫāriǧiten: Ich habe festgestellt, daß keine der rechtlichen Bestimmungen (*aḥkām*) für die Ungläubigen, über die man einig ist und die im Koran explizit ausgesprochen sind, auf den Todsünder zutrifft. Also kann, da die rechtliche Bestimmung des Unglaubens nicht für ihn gilt, auch die Bezeichnung nicht für ihn gelten; denn die rechtliche Bestimmung richtet sich nach der Bezeichnung, so wie die Bezeichnung ihrerseits sich nach dem Verhalten richtet. *k* Nun gibt es zweierlei rechtliche Bestimmungen für den Unglauben, über die man einig ist und die im Koran explizit ausgesprochen sind: 1) ‚Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut entrichten!' (Sure 9/29). Das ist die Bestimmung Gottes bezüglich der Schriftbesitzer und gilt für den Todsünder nicht. 2) ‚Wenn ihr mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken! Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt (sie) in Fesseln, (um sie) später entweder auf dem Gnadenweg oder gegen Lösegeld (freizugeben)! (Haut mit dem Schwert drein,) bis der Krieg (euch) von seinen Lasten befreit (und vom Frieden abgelöst wird)!' (Sure 47/4). Das ist die Bestimmung Gottes bezüglich der Polytheisten unter den Arabern und bezüglich aller Ungläubigen mit Ausnahme der Schriftbesitzer; auch das gilt für den Todsünder nicht. *l* Weiterhin gibt es die allgemein akzeptierte *sunna*, daß Ungläubige nicht beerbt werden noch auf muslimischen Friedhöfen (*fī maqābir ahl al-qibla*) begraben werden können; so verfährt man aber nicht mit einem Todsünder.

m Die Bestimmung Gottes bezüglich des ‚Heuchlers' besteht darin, daß (Gott) seine Heuchelei verbarg. Also ist (ein Heuchler) nicht als solcher bekannt und erscheint nach außen hin als Muslim. Nach unser (aller) Ansicht ist er darum ein Muslim, der alle Rechte und Pflichten der Muslime teilt. Wenn er seinen Unglauben offen zeigt, so wird er aufgefordert, Buße zu tun. Tut er dies, so gut; ansonsten wird er hingerichtet. Diese Bestimmung trifft auf den Todsünder (wieder) nicht zu.

n Die Bestimmung Gottes bezüglich des Gläubigen[45] besteht in Freundschaft, Liebe und Paradiesesversprechen. Er sagt in der Schrift: ‚Gott ist der Freund derer, die gläubig sind' (Sure 2/257) und ‚Gott ist der Freund der Gläubigen' (Sure 3/68) und ‚Und verkündet den Gläubigen, daß sie (dereinst) von Gott große Huld zu erwarten haben!' (Sure 33/47) und ‚Gott hat den gläubigen Männern und Frauen Gärten versprochen, in deren Niederungen Bäche fließen …' (Sure 9/72) und ‚am Tag, da Gott den Propheten und diejenigen, die mit ihm gläubig waren, nicht wird zuschanden werden lassen …' (Sure 66/8). Die Bestimmung Gottes bezüglich des Todsünders[45] in seinem Buch besteht darin, daß er ihn verflucht, sich von ihm lossagt und schwere Strafe für ihn bereithält. Er sagt: ‚Ja, Gottes Fluch kommt über die Unrechttuer' (Sure 11/18) und ‚Die schamlosen (Sünder sind) in einem Höllenbrand' (Sure 82/14), und ähnlicher Koranverse mehr. *o* Der Todsünder kann also kein Gläubiger sein, da die in der Schrift für den Gläubigen (gegebenen) Bestimmungen nicht für ihn gelten; er kann kein Ungläubiger sein, da die Bestimmungen für den Ungläubigen nicht für ihn gelten; und er kann kein ‚Heuchler' sein, da nach der *sunna* des Propheten die Bestimmungen für den Heuchler nicht für ihn gelten. Er muß (vielmehr) ein Frevler und schamlos sein, da die Gemeinde darin übereinkommt, ihn so zu nennen, und da (auch) Gott in seinem Buch ihn so nennt …".

a–e vgl. Aʿsam 164 nr. 186/Übs. 231. Als Parallele wäre heranzuziehen

7: Ǧāḥiẓ, *Risāla fī l-ḥakamain*, in: Mašriq 52/1958/460, 5 ff.:

„*a* Die Murǧiʾa lehrt: Der Verleumder ist gläubig. Die Ḫāriǧiten lehren: Der Verleumder ist ein Heide. Einige von ihnen sagen (allerdings): (Er ist) ein Polytheist. Die Bakrīya lehrt: Nein, er ist schlimmer als der Polytheist, und der Heuchler wird ärger gestraft als der Ungläubige. Die Muʿtazila lehrt: Er ist ein Frevler – so wie (Gott) ihn explizit genannt hat.

b Wir bezeichnen ihn nicht als Ungläubigen, weil wir sonst die Bestimmungen für einen Ungläubigen auf ihn anwenden müßten; das aber gilt nicht für ihn. *c* Wir sagen auch nicht, er sei gläubig, weil wir sonst davon ausgehen müßten, daß er geliebt und gelobt wird und belohnt werden muß. *d* Gott aber hat uns verkündet, daß ihm Unheil bevorsteht und er zu den Höllenbewohnern gehört; so behaupten wir, daß er mit den Ungläubigen zusammen in der Hölle ist und nicht mit den Gläubigen zusammen im Paradies sein kann."

Die Begründung (*b–d*) stimmt genau mit der bei Ḫaiyāṭ überein; zu *b* vgl. 6, i–l, zu *c* vgl. 6, n. Jedoch wird Wāṣil hier gar nicht erwähnt; Ḥasan al-Baṣrī ist durch die Bakrīya ersetzt. Vgl. dazu Bd. II 260 ff.

[45] Gemeint ist: sein Urteil über ihn. *Ḥukm* ist schwer einheitlich wiederzugeben.

8: *Intiṣār* 121, –7 ff. (= 170, 6 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: *a* „Wāṣil, der Ausgangspunkt der muʿtazilitischen Bewegung (*aṣl al-iʿtizāl*), hat (den Konsens der Gemeinde) aufgekündigt mit seiner Lehre: Wer sich entschließt, die Prophetengenossen zu töten, ist durch diesen Entschluß (noch) kein Todsünder."

Ḫaiyāṭ: *b* „Der Entschluß zu dem von dir Erwähnten wäre nach Wāṣil Unglaube. Aber du achtest nicht auf das, was du sagst".

a vgl. Aʿsam 166 nr. 191/Übs. 232. Vgl. damit

9: Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 125, 19 ff.:

„Dagegen aber Wāṣil b. ʿAṭāʾ, Ǧubbāʾī und eine Menge weiterer (Muʿtaziliten): Jeder Entschluß zu einer schweren Sünde ist selber eine schwere Sünde, auch wenn man das, wozu man sich entschlossen hat, nicht ausführt. Und wenn man im Zustand (dieser) Sünde stirbt, ohne sie zu bereuen, so ist man auf ewig zum höllischen Feuer verdammt, auch wenn man nur diese einzige Sünde auf sich geladen hat."

10: Našwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 256, 10 ff.:

„*a* Wāṣil b. ʿAṭāʾ, ʿAmr b. ʿUbaid, Ġailān (ad-Dimašqī), Muḥammad b. al-Ḥanafīya, Bašīr ar-Raḥḥāl[46], al-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan al-Baṣrī, Qatāda, ʿAbdalwāḥid b. Zaid und alle Muʿtaziliten sowie die Maimūnīya und die Naǧadāt unter den Ḫāriǧiten lehrten: Die Kinder der Polytheisten sind im Paradies; Strafe trifft nur die Mündigen. *b* Sie argumentierten mit den Worten der Schrift: ‚Jedermann haftet für das, was er begangen hat' (Sure 52/21) und ‚Keiner wird die Last eines andern tragen' (Sure 6/164) und ‚… und daß dem Menschen (dereinst) nichts anderes zuteil wird als das, wonach er (in seinem Erdenleben) strebt' (Sure 53/39). *c* Sie lehrten: Die Kinder erwerben nichts auf ihr (Schuld)konto, für das sie haften[47]."

Zu demselben Fragenkomplex vgl. die Texte IV 42 und 64 sowie VIII 9; zu den in *a* genannten Ḫāriǧiten vor allem VIII 9, i. Für Ḥasan al-Baṣrī s. u. Text XXI 151.

[46] Im Druck falsch: *ar-R.ǧāl.*

[47] Bzw. nach einer Variante: „für das sie zur Rechenschaft gezogen werden".

11: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 241, 1 ff.:

„*a* Als Wāṣil den Ḥafṣ b. Sālim aussandte, um mit Ǧahm über das *irǧā'* zu diskutieren, sagte er zu ihm: Wenn du in seine Stadt (*ilā baladihī*) gelangst, so setz dich ein Jahr lang immer an (dieselbe) Säule in der Hauptmoschee, bis man weiß, wo du dich aufhältst, und die Leute Lust bekommen, (dir) zuzuhören. Dann fordere Ǧahm zur Diskussion auf und lege ihm zwei Fragen vor:

b Frag ihn erstens, ob der Glaube(nsakt) aus einem einzigen Element (*ḫaṣla*) oder aus mehreren besteht. *c* Wenn er dann antwortet: „Aus einem einzigen, nämlich der Erkenntnis', so sag zu ihm: ‚Hat also derjenige, der dieses Element verwirklicht (*aṣāba*), den Glauben ganz und gar verwirklicht?' *d* Wenn er bejaht, so sag zu ihm: ‚Und wer es verfehlt, der verwirklicht ganz und gar den Unglauben?' *e* Und wenn er dann (wieder) bejaht – er kann aber nicht anders –, so erwidere ihm: Dann muß ein Jude (zugleich) Christ und ein Christ (zugleich) Zoroastrier sein!

f Die zweite Frage (aber bestand darin, daß) er sagte: Sag zu ihm: ‚Laß mich vernehmen, ob jemand, der in Ḫorāsān zum Himmel aufschaut[48] und erkennt, daß dieser geschaffen (*maṣnūʿa*) ist und einen Bildner (*ṣāniʿ*) hat, gläubig ist!' *g* Wenn er bejaht, so sag zu ihm: ‚Wenn dieser sich nun nach Baṣra begibt und dort zum Himmel aufschaut[48], (zugleich) aber Zweifel empfindet, ob dieser einen Bildner hat, ist sein Zweifel in dieser Hinsicht dann Unglaube?' *h* Wenn er bejaht, so ist er in seiner Auffassung, daß der Glaube (nur aus) einem einzigen Element (bestehe), widerlegt".

Beide „Fragen" gehen von der Lehre Ǧahms aus, daß der Glaubensakt nur in der Erkenntnis bestehe. Gemeint ist damit nicht nur die Erkenntnis der Existenz Gottes, sondern auch die Kenntnis von Muḥammads Offenbarung. Das geht aus anderen Quellen hervor (s. u. Text XIV 1, a), ist aber auch hier vorausgesetzt; denn sonst wären Christen und Juden ebenso gläubig wie die Muslime. Weder Wāṣil noch Ǧahm haben dies angenommen (*e*). Jedoch meint Wāṣil, daß, wenn man wie Ǧahm den Glauben auf einen bloßen Erkenntnisakt reduziere, beim Fehlen dieser Erkenntnis alle Menschen in der gleichen Weise ungläubig seien. Das paßt ihm nicht; es gibt doch offenkundige Unterschiede zwischen den einzelnen nichtislamischen Religionen. Wir erfahren nicht, wie er die Unterschiede begründet hätte: ob durch eine stufenweise Annäherung an die Wahrheit, d. h. durch verschiedene Grade der Erkenntnis, oder durch verschiedene Grade gottwohlgefälligen Handelns. Aber darum geht es auch nicht; er will nur darauf hinaus, daß der Glaube nicht „aus einem Stück" ist. Eben dies wird mit dem zweiten Argument noch einmal bewiesen: Erkenntnis besteht aus einzelnen aufeinanderfolgenden Akten, und selbst wenn es sich um dieselbe Erkenntnis handelt, muß diese sich doch immer neu verwirklichen. Sie ist also nichts Geschlossenes und besteht nicht nur aus einem „einzigen Element".

Mit dem Wort „Element" nimmt der Text eine Vokabel auf, die in der Glaubensdiskussion der Murǧi'a – oder zumindest in der doxographischen Berichterstattung darüber – eine zentrale Stellung einnahm (s. o. Text II 11, c; 15, d usw.). In *g – h* ist vorausgesetzt, daß Wāṣil ebenso wie Ǧahm bereits den Zweifel für Unglauben halten. Zu *ṣāniʿ* = τεχνίτης oder κτίστης als Bezeichnung für Gott in griechischen Texten vgl. Wolfson, *Philo* I 301.

[48] Wörtlich: „den Himmel sieht".

12: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 51, 11 ff. § 86:

„*a* Diejenigen Muʿtaziliten, welche die These vertreten, daß (auch) der weniger Vortreffliche die Herrschaft übernehmen könne (*imāmat al-mafḍūl*), gehen davon aus, daß bereits der Prophet in seinen Heeren und Streiftrupps (gelegentlich) einem weniger Vortrefflichen den Oberbefehl über einen Trefflicheren anvertraute. *b* Bei dem Kriegszug von Ḏāt as-Salāsil gab er dem ʿAmr b. al-ʿĀṣ den Oberbefehl über ein Heer, dem auch Abū Bakr, ʿUmar und Abū ʿUbaida angehörten, obgleich sie einen höheren Rang hatten als ʿAmr b. al-ʿĀṣ. *c* Beim Kriegszug nach Muʾta gab er dem Zaid b. Ḥāriṯa den Oberbefehl über Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib und sagte: ‚Zaid ist der General; wenn ihm etwas zustößt, dann Ǧaʿfar!' Ǧaʿfar aber hatte einen höheren Rang als Zaid. *d* Dem Usāma b. Zaid gab er den Oberbefehl über ein Heer, welchem Abū Bakr und ʿUmar angehörten. Bekanntlich hat er während seiner letzten Krankheit unaufhörlich verfügt, das Heer des Usāma auszusenden; allerdings wurde es dann erst ausgesandt, nachdem Gott ihn zu sich genommen hatte.

e Sie lehren bezüglich dessen, der in der Herrschaft dem Brauch des Propheten folgt: Wenn wir jemanden sehen, auf den übereinstimmend die Wahl gefallen ist und der keinen schlechten Leumund hat und der etwas von Koran und *sunna* versteht, so übertragen wir ihm die Herrschaft über die Gemeinde, selbst wenn dort jemand sich findet, der trefflicher und kenntnisreicher ist als er. *f* Die Muʿtaziliten, welche diese Lehre vertraten, waren Wāṣil b. ʿAṭāʾ, Bišr b. Ḫālid, Bišr b. al-Muʿtamir, Abū Mūsā al-Murdār und ihre Anhänger".

Wenn hinter „Nāšiʾ" sich tatsächlich Ǧaʿfar b. Ḥarb versteckt, so hätte dieser hier auch seine eigene Lehre dargestellt; vgl. dazu Text XXVII 20, wo in *c* ebenso wie hier in *b* auf die *ġazwa* von Ḏāt as-Salāsil hingewiesen wird. Zu diesem Ereignis vgl. Ibn Isḥāq, *Sīra* 984, –5 ff. und Ṭabarī I 1604, 7 ff.; Caetani, *Annali* II$_1$ 99 ff.; Watt, *Muhammad at Medina* 53 und 342. – Zu *c* vgl. Ṭabarī I 1610, 15 ff.; Buhl, *Leben Muhammeds* 301 f.; Caetani, *Annali* II$_1$ 80 ff. – Zu *d* vgl. Ibn Isḥāq, *Sīra* 1006, –6 ff.; Wāqidī, *Maġāzī* III 1118, 6 ff.; IS VI$_1$ 45, 19 ff.; Ṭabarī I 1794 ff.; Buhl 352; Caetani, *Annali* II$_1$ 490 ff. und 587 ff. Usāma war damals noch recht jung; darum war seine Ernennung so auffällig. – Allgemein s. Bd. II 271.

13: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX$_2$ 114, 5 ff.:

„*a* Unser Meister Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) sagt: Es gab unter diesen keinen Dissens darüber, daß nach dem Tode Abū Bakr's derjenige mit dem höchsten Rang ʿUmar war. *b* Dann allerdings vertraten sie verschiedene Auffassungen:

einige gaben ʿUṯmān den Vorrang, andere dem Fürst der Gläubigen (ʿAlī). *c* Zu denen, die nach dem Zeugnis der Überlieferung ʿUṯmān den Vorrang gaben, gehören Ḥasan al-Baṣrī, ʿAmr b. ʿUbaid, viele Murǧiʾiten und die meisten *aṣḥāb al-ḥadīṯ*; es wird auch von ... überliefert[49]. *d* Wer dagegen ʿAlī vor ʿUṯmān bevorzugte, war Wāṣil b. ʿAṭāʾ. *e* Deshalb schrieb man ihm šīʿitische Neigungen zu; denn ein Šīʿit war damals jemand, der ʿAlī gegenüber ʿUṯmān den Vorrang gab ...".

Wāṣil hat also die These von der *imāmat al-mafḍūl* erst auf ʿUṯmān angewandt. Daß er Abū Bakr und ʿUmar hochschätzte, ist in einem andern Passus bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār gesagt:

14: *Muġnī* XX$_1$ 322, 9 ff.:

„Der Meister Abū Ḥuḏaifa Wāṣil b. ʿAṭāʾ lehrte: *a* Daß ihre Art, das Ansehen der Auswanderer und Helfer zu schmälern und sie (alle) – mit Ausnahme einer unbedeutenden Gruppe – des Polytheismus und der Heuchelei zu bezichtigen, keine Berechtigung hat, wird durch das Wort Gottes bewiesen: ‚Gott hat wirklich an den Gläubigen Wohlgefallen gefunden, (damals) als sie dir (in Ḥudaibiya) unter dem Baum huldigten. Er wußte, was (für Gedanken) sie im Herzen hatten' (Sure 48/18). Und man weiß ja längst, wer unter dem Baum gehuldigt hat. Ebenso (durch) das Wort Gottes: ‚(Was an Hab und Gut verteilt wird, soll besonders) den armen Auswanderern (zukommen) ...' bis ‚... diesen wird es wohl ergehen' (Sure 59/8 f.). (Gott) sagt (weiterhin): ‚Gott hat sich doch dem Propheten (gnädig) wieder zugewandt, (ihm) und den Auswanderern und den Helfern, die ihm in der Stunde der Bedrängnis folgten' (Sure 9/117), und auch: ‚Diejenigen aber, die nach ihnen (nach Medina) gekommen sind, sagen: Herr, vergib uns und unseren Brüdern, die uns im Glauben zuvorgekommen sind' (Sure 59/10). *b* Gott erwähnt zudem, daß Er von ihnen, (nämlich) von den Ehefrauen des Propheten, die (heidnische) Unreinheit hinweggenommen hat; dann konnten sie nicht zugleich Ungläubige sein. *c* Wie hätten sie Ungläubige sein können, wo doch seine (des Propheten) Religion u. a. bestimmt, daß man die Töchter der Ungläubigen nicht heiraten darf, solange sie nicht Schutzbefohlene sind. Hätte (der Prophet) ihre Töchter heiraten dürfen, obgleich sie Ungläubige waren, so hätten die Ungläubigen auch seine Töchter heiraten dürfen. Das ist aber wider die Religion.

d Er sagte: Folgende Ruhmestaten (*manāqib*) stehen doch von (Abū Bakr) fest: Er ist früh zum Islam gekommen und hat dem Propheten gehuldigt und ihn mit seinem Vermögen und seiner Person unterstützt. *e* Weiterhin war er neben dem Propheten als zweiter in der Höhle und sein Begleiter auf der Hiǧra. *f* Er leistete ihm bei der Schlacht von Badr in der Laube (*ʿarīš*)[50]

[49] Der Name ist leider verderbt: H-d-y-r. Ist Abū l-Huḏail gemeint?

[50] Der Druck hat *al-ʿarš*.

Gesellschaft. *g* Er war dem Propheten Wesir und Berater in seinen Angelegenheiten. *h* Er war sein Befehlshaber zur Festzeit beim Gebet, als Mekka erobert war, und der Vorbeter in den Tagen seiner (letzten) Krankheit. *i* Er war dadurch ausgezeichnet, daß der (Prophet) ihn den ‚Rechtschaffenen' (*aṣ-ṣiddīq*) nannte. *k* Er wurde unter den Engeln mit Michael verglichen und unter den Propheten mit Abraham. *l* Weiterhin wurden er und ʿUmar mit der Botschaft erfreut, daß sie die Herren (*saiyidā*) unter den reifen Leuten im Paradies seien, *m* und über sie (*lahumā*) sagte (der Prophet): ‚Sie haben zu mir das gleiche Verhältnis wie meine Rechte zu meiner Linken'."

Der Abschnitt richtet sich, wie aus dem Vorhergehenden (322, 7 f.) erhellt, vor allem gegen šīʿitische Kritik an Abū Bakr; dessen Vorzüge werden darum auch katalogartig aufgezählt (*d* – *k*). Jedoch wird auch ʿUmar mit einbezogen (*l* – *m*), und zu Beginn ist von den Muhāǧirūn und Anṣār allgemein die Rede (*a* – *c*). Das setzt „rāfiḍitische" Polemik voraus; vor allem die Wendung „mit Ausnahme einer unbedeutenden Gruppe" (*mā ḫalā ṭāʾifatan yasīra*) in *a* hat dort, bzw. in den Berichten darüber, ihr Gegenstück (s. o. Text IV 56, a, wiederum nach Qāḍī ʿAbdalǧabbār; dazu Bd. I 379). Diese Entwicklung ist später als Wāṣil. Auch der Tugendkatalog, der in *d* – *k* gegeben wird, paßt noch nicht in dessen Zeit; man würde ihn allenfalls der baṣrischen Bakrīya zutrauen (s. o. Bd. II 117). Er erinnert an Ausführungen, die Ḍirār b. ʿAmr zu Zubair gemacht hat (vgl. Text XV 48), oder an spätere *muwāzana*-Rechnungen, wie Bišr b. al-Muʿtamir sie etwa für ʿAlī aufgestellt hat (s. u. Text XVII 58). Der Text ist also inhaltlich überarbeitet und wird vielleicht fälschlich auf Wāṣil bezogen. Allerdings wird Abschnitt *d* – *m* ausdrücklich noch einmal mit einem auf Wāṣil bezogenen *qāla* eingeleitet. Zur Echtheit vgl. auch Bd. II 271.

Zu *b*: Gemeint ist Sure 33/33: „Und bleibt in eurem Haus, putzt euch nicht heraus, wie man das früher im Heidentum zu tun pflegte, verrichtet das Gebet, gebt die Almosensteuer und gehorchet Gott und Seinem Gesandten! Gott will (damit, daß er solche Gebote und Verbote erläßt) die (heidnische) Unreinheit von euch entfernen, ihr Leute des Hauses, und euch wirklich rein machen." Die Aussage ist, wie aus dem vorhergehenden Vers hervorgeht, an die Frauen des Propheten gerichtet; dort allerdings, wo von der Unreinheit die Rede ist, erscheint ein maskulines Pluralsuffix (*ʿankum*), das sich auf die folgenden *ahl al-bait* bezieht. Das Dilemma, das daraus entstand, wurde verschieden aufgelöst. Die in *b* vorausgesetzte Exegese wird an anderer Stelle auf ʿIkrima, also eine medinensische Autorität, zurückgeführt (Ṭabarī, *Tafsīr* ^{2}XXII 8, apu. ff.; Ṭūsī, *Tibyān* VIII 340, – 8). Jedoch ist sie selbst in nicht-šīʿitischen Kreisen kaum auf Anerkennung gestoßen. Im allgemeinen ging man davon aus, daß ʿAlī und seine Familie, also die *ahl al-bait* im später üblichen Sinne gemeint seien (Ṭabarī ^{2}XXII 6, 3 ff.; natürlich auch Ṭūsī VIII 340, 2 ff.); damit hätte Wāṣils Beweisführung ihre Grundlage verloren. Die Schwankungen erklären sich wohl daraus, daß *ahl al-bait* ursprünglich die Familie des Propheten im weitesten Sinne bezeichnete und insofern auch die Ehefrauen miteinschloß (vgl. Madelung in: SI 70/1989/14; auch oben Bd. I 258). Der Text setzt im übrigen voraus, daß die šīʿitischen Gegner in ihrer Polemik gegen die Prophetengenossen die Begriffe *širk* (bzw. *nifāq*, vgl. *a*) und *kufr* (vgl. *c*) ohne Unterschied gebrauchten.

Die Sätze *d* – *i* enthalten allgemein bekannte Fakten; vgl. dazu Wensinck, *Handbook* 5 ff. s. v. Abū Bakr. Weiterhin mag man heranziehen: Zu *d* IS III$_1$ 121,

13 ff. und Ṭabarī I 1165, 10 ff. – Zu *e*: Sure 9/40, IS III$_1$ 122, 10 ff. und Buhl, *Leben Muhammeds* 193. – Zu *f*: Ibn Isḥāq, *Sīra* 439, –4 ff. und 444, 12 f. sowie Buhl 242. – Zu *g*: Ibn Isḥāq 919, 7 ff. und Buhl 337 (die Wallfahrt des Jahres 9) sowie Ibn Isḥāq 1008, 12 ff., IS III$_1$ 126, 15 ff. und Buhl 353. – Zu *k*: Material zum Vergleich zwischen Abū Bakr und Michael vgl. HT 169; Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* 239 f.; dazu weiter den Text des Suyūṭī in: JSAI 10/1987/246, nr. 11 mit den Parallelen im Apparat. – Zu *l* vgl. *Conc.* VI 70 a mit Verweisen. – *m* ist vorläufig nicht zu belegen. Vgl. aber TB IV 365, 15 f. Zu *qāla li-* im Sinne von „sagen über" s. o. S. 14, Anm. 45.

15: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 73, –5 ff. (= 97, 10 ff. Nyberg):

„*a* Dann kommt (Ibn ar-Rēwandī) auf Wāṣils These zu ʿUṯmān zu sprechen. Er erwähnt, daß jener in bezug auf diesen ebenso wie auf diejenigen, die ihn im Stiche ließen, und diejenigen, die ihn ermordeten, sich einer Stellungnahme enthielt und sich von keinem von ihnen lossagte. – *b* So verfahren gewissenhafte Gelehrte eben: in zweifelhaften Angelegenheiten enthalten sie sich einer Stellungnahme. *c* Für ihn stand nämlich fest, daß ʿUṯmān in den sechs letzten (Jahren seiner Regierung) Neuerungen (*aḥdāṯ*) eingeführt hatte; da war ihm die Angelegenheit (*amruhū*) zu kompliziert, und er ließ sie liegen (*arǧaʾahū*) für den, der sich darin auskennt.

d Dann kommt er auf seine und ʿAmrs These zu ʿAlī bzw. Ṭalḥa, Zubair und ʿĀʾiša und die Schlacht zwischen ihnen[51] zu sprechen und darauf, daß beide sich in bezug auf sie (alle) einer Stellungnahme enthielten. – *e* Hier verhält es sich wie vorher: Nach ihrer Ansicht waren die(se) Leute fromm, gottesfürchtig und gläubig und konnten auf ein gutes Vorleben verweisen: in ihrem Umgang mit dem Gesandten Gottes, in (ihrer Teilnahme an der) Hiǧra und am Heiligen Kampf und in (anderen) guten Taten. *f* Dann aber (mußten) sie feststellen, daß (dieselben Leute) gegeneinander Krieg führten und die Schwerter miteinander kreuzten. *g* Da sagten sie: Wir sind uns bewußt, daß sie nicht allesamt recht haben können; (jedoch) ist möglich, daß eine Partei recht hatte und die andere unrecht. Uns ist nur nicht klar, wer recht und[52] wer Unrecht hat. *h* Also überlassen wir die Beurteilung dieser Leute (*amr al-qaum*) demjenigen, der sich auskennt, und bezeigen ihnen Loyalität aufgrund ihres Verhaltens vor dem Kampf. *i* Wenn (aber) beide Parteien zusammen auftreten, sagen wir: Wir sind uns bewußt, daß eine von euch gesündigt hat; wir wissen nur nicht, welche."

a und *d* vgl. Aʿsam 137 § 106 f./Übs. 204. Naders Übersetzung zu *b–c* ist fehlerhaft.

Ḫaiyāṭ hat Ibn ar-Rēwandī's Ausführungen verkürzt (*a* und *d*). Jedoch wird auch jetzt noch deutlich, daß ʿAmr b. ʿUbaid allenfalls in seiner Ansicht zur Kamelschlacht mit Wāṣil zusammenging (*d*), während dieser in seiner Beurteilung ʿUṯmāns alleinestand (*a*). Das läßt sich durch andere Nachrichten bestätigen[53]. Wāṣil hat sich offenbar zu den Ereignissen um die Ermordung ʿUṯmāns und denen in der Kamelschlacht noch in gleicher Weise geäußert; erst ʿAmr hat differenziert. Ibn ar-Rēwandī nimmt darauf Rücksicht, indem er beides getrennt behandelt; jedoch stellt er, indem er historisch gliedert, die logische Entwicklung auf den Kopf. Aus den übrigen Zeugnissen geht nämlich ziemlich deutlich hervor, daß Wāṣil seine These am Beispiel der Kamelschlacht entwickelte und sie dann erst sekundär auf den Mord an ʿUṯmān anwendete; in der Tat war die Forderung, allen Beteiligten Loyalität zu bezeigen und sich einer Stellungnahme zu enthalten, dort leichter zu beweisen, wo beide Parteien in gleicher Weise Krieg geführt hatten, als dort, wo nur eine Partei angegriffen hatte, die andere dagegen, eben ʿUṯmān, eher passiv den Angriff erlitten hatte. Wer sich einer Stellungnahme zur Ermordung ʿUṯmāns enthielt, schadete damit praktisch nur ʿUṯmān; ʿAmr b. ʿUbaid hat dies später wieder zurechtzurücken versucht (vgl. Bd. II 308). Ḫaiyāṭ ist nicht daran interessiert, diesen Gegensatz herauszustellen; im Gegensatz zu anderen Muʿtaziliten scheint er direkt von einer vollkommenen Harmonie zwischen den beiden „Kirchenvätern" ausgegangen zu sein (vgl. die Bemerkung des Kaʿbī unten Text X 15, k–l). Das erklärt vielleicht die Kürzung an dieser Stelle und den gemäßigten Ton seiner Widerlegung. Allgemein vgl. Bd. II 272.

Die Ausgangsthese, in der auch ʿAmr sich Wāṣil großenteils anschloß, wird von Ǧaʿfar b. Ḥarb (?) etwas detaillierter dargestellt, als Ḫaiyāṭ dies hier (in *e–i*) tut:

16: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 54, 1 ff. § 90:

„*a* Sie lehrten: Die Leute haben keine Möglichkeit, den Grund zu erkennen, nach dem sich die vortrefflichsten Vertreter der (Gemeinde) verhielten. Denn dies läßt sich nur auf dem Wege der Überlieferung (*ḫabar*) erfassen; was aber von ihnen überliefert wird, ist verwirrt und widersprüchlich. *b* Wir erkennen somit ʿAlī zwar die Herrschaft zu, weil ihm soviele Prophetengenossen die Huldigung leisteten, wie (nötig sind, damit) Herrschaft rechtmäßig etabliert wird (*tuʿqadu*). *c* Dagegen enthalten wir uns in Bezug auf ʿAlī sowie Ṭalḥa und Zubair der Stellungnahme. *d* Wir bezeigen ihnen nicht gemeinsam Loyalität (d. h. wenn sie gemeinsam auftreten) und sagen uns auch nicht von ihnen los, sondern bezeigen jedem einzelnen von ihnen Loyalität (, wenn er) für sich (auftritt). *e* Wir wissen (nämlich), daß eine der beiden Parteien unbedingt vor Gott gerechtfertigt (*ṣulaḥāʾ*) ist, entweder Ṭalḥa und Zubair mitsamt ihren Anhängern oder ʿAlī mitsamt seinen Anhängern. *f* Sie behaupteten, es verhalte sich mit ihnen wie mit zwei (Ehepartnern), die den Verfluchungsschwur gegeneinander ausgesprochen haben: man weiß, daß der eine gelogen hat und der andere nicht und der eine in die Irre gegangen ist und der andere nicht;

[51] Wörtlich: „zu ʿAlī und seiner Schlacht bzw. Ṭalḥa, Zubair und ʿĀʾiša und ihrer Schlacht".

[52] Ich füge mit Schacht (in: OLZ 29/1926/838) hier *wa-* ein.

[53] S. u. S. 178 f. zu ʿAmr. Selbst in der Einstellung zu den Parteien der Kamelschlacht ergaben sich gewisse Unterschiede.

also muß man jedem einzelnen von ihnen für sich Loyalität bezeigen und sein Zeugnis bei klarer Beweislage annehmen, wohingegen sie keine Loyalität genießen und ihr Zeugnis nicht angenommen wird, wenn sie zusammen auftreten. *g* Sie sagten: Würden somit ʿAlī b. Abī Ṭālib und Ṭalḥa über eine Sache Zeugnis ablegen, so würde ihr Zeugnis nicht angenommen, weil wir wissen, daß einer von ihnen nicht akzeptabel ist; würden dagegen ʿAlī und Abū Huraira Zeugnis ablegen, so nähmen wir ihr Zeugnis an. *h* Sie sagten: Zwei Menschen, von denen der eine sich vom andern losgesagt, ihn verflucht und das Vergießen seines Blutes für erlaubt erklärt hat, können nicht (gleichzeitig) akzeptabel, fromm und Gott freund sein. *i* Diese These vertraten Wāṣil b. ʿAṭāʾ und ʿAmr b. ʿUbaid."

Der Abschnitt ist, so klar er an sich wirkt, nicht ganz problemlos. Er schließt nämlich unmittelbar an einen andern an, in dem nur von Abū l-Huḏail und Naẓẓām die Rede ist (§ 88 f. = Text XXI 182). Dort wird nach der Einleitung ebenso wie hier in a – h das Subjekt immer im unbezeichneten Plural (*qālū, zaʿamū* usw.) ausgedrückt; würden nicht in *i* Wāṣil und ʿAmr explizit genannt, so würde man auch die hier übersetzte Stelle auf Abū l-Huḏail und Naẓẓām beziehen. Im übrigen paßt zumindest Wāṣil nicht zu der Überschrift, die den Paragraphen 88 – 90, also auch unserem Text, vorausgeht: „Meinungsverschiedenheit derjenigen Muʿtaziliten, welche die Herrschaft des (jeweils) vortrefflichsten (Kandidaten) vertreten, bezüglich der Loyalität gegenüber ʿUṯmān"; denn Wāṣil wurde nur zwei Abschnitte vorher (= Text 12) zu den Anhängern der *imāmat al-mafḍūl* gerechnet.

Allerdings darf man die Skepsis wohl nicht zu weit treiben. Wenn nach *a* Wāṣil ebenso wie ʿAmr mit der Unmöglichkeit historischer Wahrheitsfindung argumentiert haben sollen, so wird dies zwar in dem Abschnitt zuvor genauso von Abū l-Huḏail und Naẓẓām ausgesagt (Text XXI 182, b – c); aber es steht ähnlich auch bei Ḫaiyāṭ (s. o. Text 15, c) und ist im Ansatz wohl tatsächlich Wāṣil zuzuschreiben (vgl. Bd. II 271 f.). Die These vom *liʿān* (f) wird zwar in anderen Quellen erst mit Ḍirār, Abū l-Huḏail und Muʿammar zusammengebracht (Text XV 46 – 47); aber sie ist für Wāṣil doch recht gut bezeugt, etwa bei Ǧāḥiẓ (s. u. Text X 15) und in der šīʿitischen Überlieferung (hier Text 18). Was gemeint ist, wird in Sure 24/6 – 9 recht genau beschrieben: „Und wenn welche (von euch) ihre (eigenen) Gattinnen (mit dem Vorwurf des Ehebruchs) in Verruf bringen und nur sich selber als Zeugen (dafür haben), dann soll die Zeugenaussage eines solchen Ehegatten darin bestehen, daß er viermal vor Gott bezeugt, daß er die Wahrheit sagt, * und ein fünftes Mal, daß der Fluch Gottes über ihn kommen soll, wenn er lügt. * Und die (betreffende) Frau entgeht der Strafe (die auf Ehebruch steht), wenn sie viermal vor Gott bezeugt, daß er lügt, * und ein fünftes Mal, daß der Zorn Gottes über sie kommen soll, wenn er die Wahrheit sagt." – Vgl. dazu auch:

17: Baġdādī, *Farq* 99, 10 ff./119, 13 ff.:

„*a* Schließlich trennte sich Wāṣil von den Altvorderen (*salaf*) durch eine dritte Neuerung. *b* Er stellte nämlich fest, daß seine Zeitgenossen zu ʿAlī mit seinen

Anhängern und zu Ṭalḥa, Zubair, ʿĀʾiša und den übrigen Teilnehmern an der Kamelschlacht unterschiedlicher Meinung waren. *c* Die Ḫārigiten behaupteten ja, Ṭalḥa, Zubair, ʿĀʾiša und die, welche ihnen am Tage der Kamelschlacht Gefolgschaft leisteten, seien zu Ungläubigen geworden dadurch, daß sie ʿAlī bekämpften; ʿAlī dagegen sei im Recht gewesen, als er die, welche sich um das Kamel (der ʿĀʾiša) scharten (*aṣḥāb al-ǧamal*), bekämpfte und ebenso, als er die Anhänger Muʿāwiyas bei Ṣiffīn bekämpfte – (hier allerdings nur) bis zum Zeitpunkt des Schiedsgerichts, dann sei auch er durch die Einsetzung des Schiedsgerichts zum Ungläubigen geworden. *d* Die rechtgläubige Mehrheit (*ahl as-sunna wal-ǧamāʿa*) lehrte dagegen, bei der Kamelschlacht seien beide Parteien rechte Muslime gewesen, und sagte: ʿAlī war im Recht, sie zu bekämpfen, und die, welche sich um das Kamel (der ʿĀʾiša) scharten, sündigten zwar und begingen einen Fehler, indem sie ʿAlī bekämpften, aber ihr Fehler war kein Unglaube und auch kein solcher Frevel, daß er ihr Zeugnis hinfällig werden ließe. *e* Sie hielten es für statthaft, ein Urteil aufgrund der Aussage zweier gut beleumdeter Zeugen zu fällen (, die) aus jeder dieser beiden Parteien (stammen). *f* Wāṣil nun distanzierte sich von der einen ebenso wie von der andern These und behauptete: Eine von beiden Parteien, allerdings keine bestimmte, hat gefrevelt (*fasaqa*); welche, weiß man nicht. *g* Er[54] hielt es für denkbar, daß ʿAlī und seine Anhänger wie etwa Ḥasan, Ḥusain, Ibn ʿAbbās, ʿAmmār b. Yāsir, Abū Aiyūb al-Anṣārī und diejenigen, die bei der Kamelschlacht auf seiten ʿAlīs waren, die Frevlerpartei waren, ebenso aber auch, daß dies ʿĀʾiša, Ṭalḥa, Zubair und die übrigen waren, die sich um das Kamel geschart hatten. *h* Dann lehrte er, um seinen Zweifel an beiden Parteien zu bestätigen: Würden ʿAlī und Ṭalḥa oder ʿAlī und Zubair oder ein Anhänger ʿAlīs und ein Anhänger der Kamelpartei vor mir über ein Bündel Kräuter Zeugnis ablegen, so würde ich doch nach ihrem Zeugnis kein Urteil fällen, weil ich weiß, daß einer von ihnen beiden, allerdings kein Bestimmter, ein Frevler (*fāsiq*) ist, ebenso wie ich aufgrund des Zeugnisses zweier Ehepartner, die übereinander den Verfluchungsschwur ausgesprochen haben, kein Urteil fällen würde, da ich weiß, daß einer von ihnen, allerdings kein Bestimmter, ein Frevler ist. Würden zwei Angehörige ein und derselben Partei, welcher auch immer, Zeugnis ablegen, so würde ich ihr Zeugnis annehmen."

Auf die Voreingenommenheit dieser Darstellung hat bereits Madelung hingewiesen (*Qāsim* 27 f.). Der Gegensatz zwischen Ḫārigiten und *ahl as-sunna wal-ǧamāʿa* (c – e), ist ein historisches Konstrukt. Letztere werden dabei als Nachfolger der „Altvorderen" (*a*) dargestellt; Wāṣil kann dann nur noch „Neuerer" sein. Zugleich wird seine Lehre in mehrfacher Weise entstellt und radikalisiert. In *f* – *g* führt Baġdādī im Gegensatz zu Wāṣils Intention den Begriff des *fāsiq* ein; anders als Ḫaiyāṭ oder Pseudo-Nāšiʾ kann er darum nicht mehr von Loyalität gegenüber den beiden Parteien der Kamelschlacht sprechen (vgl. Text 15, h und 16, d; dazu Bd. II 271 f.). Erst so kommt er auch dazu, im Sinne der Lehre von der *manzila baina l-manzilatain* Wāṣils Standpunkt als Mittelweg in einer

[54] Ich lese, parallel zum Folgenden, *aǧāza* statt *aǧāzū*.

vorgegebenen Alternative darzustellen (*f*). Allerdings kann er diesem Modell nicht mehr den positiven Sinn geben, den man üblicherweise damit verband; darum stehen die *ahl as-sunna wal-ǧamāʿa* nun dort, wo eigentlich die Murǧiʾa hätte genannt werden müssen (*d*). In *g* wird durch die Aufzählung zahlreicher Namen der Eindruck des Extremismus verstärkt. In *h* hat das „Bündel Kräuter" dieselbe Funktion. Zugrunde liegt vermutlich eine Formulierung des ʿAmr b. ʿUbaid; jedoch ist auch sie schon in der gegnerischen Polemik überspitzt und in mehreren Varianten überliefert worden (s. u. Text 18, c und X 17 mit Kommentar). Die Zuschreibung an Wāṣil findet sich noch bei Šīrāzī, *Šarḥ al-Lumaʿ* I 173, 2 f. Vgl. zu allem auch Text X 16 mit Kommentar.

Madelung hat vermutet, daß Baġdādī sich hier auf das verlorene Original von Ibn ar-Rēwandī's *K. Faḍīḥat al-Muʿtazila* stützte (*Qāsim* 27). Ḫaiyāṭ hat dessen Ausführungen ja nur kurz zusammengefaßt (s. o. Text 15). Parallelen zu *g* – *h* finden sich bei ihm in *Farq* 305, apu. ff./320, 1 ff. und *Uṣūl ad-dīn* 290, 14 ff. Seine Sichtweise ist übernommen bei Šahrastānī 33, apu. ff./69, 3 ff. (dazu auch Gimaret, *Livre des Religions* 188, Anm. 28) und bei Ḏahabī, *Mīzān* IV 329, –4 ff. (> *Lisān al-Mīzān* VI 215, 3 ff. und Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* II 356, pu. f.). – Von Ibn ar-Rēwandī sicherlich unabhängig, aber ebenfalls nicht ganz neutral, sind die Referate šīʿitischer Quellen:

18: Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 12, 2 ff. > Qummī, *Maq.* 10, 10 ff.:

„*a* Wāṣil b. ʿAṭāʾ lehrte: ʿAlī und seine Gegner (in der Kamelschlacht) sind zwei Ehepartnern zu vergleichen, die gegenseitig den Verfluchungsschwur über sich aussprechen: man weiß nicht, wer von beiden die Wahrheit und wer die Unwahrheit spricht.

b Sie alle (d. h. Wāṣil, ʿAmr und Ḍirār) waren sich darin einig, daß sie sich mit den Leuten im ganzen solidarisch erklären (sollten), daß (aber) eine der beiden Parteien in die Irre gegangen sei und zweifellos in die Hölle kommen werde. *c* Wenn ʿAlī (einerseits) und Ṭalḥa und Zubair (andererseits) nach ihrer kriegerischen Auseinandersetzung auch nur über einen Dirham (gemeinsam) Zeugnis abgelegt hätten, hätten sie ihr Zeugnis nicht für gültig erklärt. *d* Wenn dagegen ʿAlī mit irgendeinem x-beliebigen Menschen (*min ʿurḍi n-nās*) allein (Zeugnis abgelegt hätte), hätten sie es für gültig erklärt; ebenso bei Ṭalḥa und Zubair. *e* Sie behaupten, daß sie die (Genannten) zwar im ersten Stadium (*ʿalā l-amr al-auwal*), solange sie zusammengingen, als Gläubige bezeichnen würden, keinen von ihnen aber einzeln, als sie (später) jeder für sich (agierten); sein Zeugnis würden sie nicht für gültig halten".

In *c* kehrt die einprägsame Formel von 17, h wieder. In *d* erinnert *min ʿurḍi n-nās* an eine Formulierung aus Ǧāḥiẓ' *K. Faḍīlat al-Muʿtazila* (Text X 15, f). Jedoch besteht keine direkte Abhängigkeit; wahrscheinlich diskutierte man die Frage unter Benutzung dieser Vokabel. In *e* wird auch hier der Glaubensbegriff mit hineingezogen, sicherlich wiederum zu Unrecht (Madelung, *Qāsim* 27). –

Mufīd stellt die Theorie in seinem *K. al-Ǧamal* (24, pu. ff.) in großer Breite dar. Dennoch bleibt er recht unscharf und bringt nichts Neues. Als Quelle nennt

er die Maqālāt-Werke und das *K. Faḍīlat al-Muʿtazila* des Ǧāḥiẓ (26, 8 ff.). Es ist gewiß kein Zufall, daß das entsprechende Fragment aus diesem Werk (Text X 15) gerade bei einem šīʿitischen Autor, dem Šarīf al-Murtaḍā, erhalten ist.

19: Murtaḍā, *Amālī* I 168, 9 ff.:

„*a* Wāṣil vertrat der Überlieferung nach folgende These: Gott will, daß die Menschen Ihn (zuerst) erkennen, dann handeln und dann lehren. Er sagt (nämlich in der Schrift): ‚Mose, ich bin Dein Herr' (Sure 20/12); so machte Er sich ihm selbst bekannt. Dann sagt er: ‚Zieh deine Sandalen aus!'; nachdem Er also selbst sich ihm bekanntgemacht hatte, befahl Er ihm, zu handeln.

b (Wāṣil) lehrte: Das wird (auch) durch folgendes Wort der Schrift bewiesen: ‚Beim Nachmittag! Der Mensch kommt bestimmt zu Schaden, ausgenommen diejenigen, die glauben' – d. h. für wahr halten – ‚und tun, was recht ist, und die einander ans Herz legen, sich an die Wahrheit zu halten und Geduld zu üben' (Sure 103/1 – 3); sie erkannten, handelten und lehrten."

Behandelt in Bd. II 276.

20: Našwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 264, 11 ff.:

„*a* Wāṣil b. ʿAṭāʾ und seine Anhänger lehrten: Die Prophetie ist ein anvertrautes Gut (*amāna*), das Gott ohne jeden Zwang jemandem überantwortet (*qallada*), von dem er weiß, daß er es treu bewahren, annehmen und dabei bleiben wird. Es heißt nämlich in der Schrift: ‚Gott weiß sehr wohl, wo er seine Botschaft anbringt' (Sure 6/124), m. a. W.: Gott bringt sie nur bei demjenigen an, von dem er weiß, daß er sie treu bewahren und annehmen wird. *b* Die Propheten erhalten ihren Lohn dafür, daß sie die Botschaft angenommen und durchgeführt haben, nicht dafür, was Gott an ihnen bewirkt und wem er sie ausgesetzt hat[55]. *c* Dies lehrten auch Abū l-Huḏail, Bišr b. al-Muʿtamir, an-Naẓẓām und die übrigen Anhänger der (göttlichen) Gerechtigkeit (*ʿadlīya*)".

Vgl. als Gegenposition Text IV 51. Dazu Bd. II 274 und allgemein Bd. IV, Kap. D 4.2.

21: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 234, 15 ff.:

„*a* Jede Aussage, zu der man sich nicht absprechen oder durch Boten (bzw. Korrespondenz) verständigen kann und bei der man auch nicht darin überein-

[55] Der Schluß des Satzes (*ʿalā taʿrīḍihim*) ist nicht ganz sicher.

kommen kann, sich nicht (auf sie) zu einigen[56], ist ein (zuverlässiges) Argument. Das (dagegen), wobei dies möglich ist, ist zu verwerfen.

b Es gibt zwei Arten von Aussagen, spezielle und allgemeine, ebenso voneinander verschieden wie Befehl und Aussage. *c* Könnte nämlich das Spezielle allgemein, so könnte auch das Allgemeine speziell sein; dann aber könnte auch das Ganze ein Teil und der Teil ein Ganzes sein. *d* Die Beweiskraft (*dalāla*) des Speziellen ist verschieden von der Beweiskraft des Allgemeinen.

e Von der Abrogation sagte er, daß sie nur für Gebot und Verbot (also für juristische Vorschriften) gelte.

f Er sprach davon, daß die Wahrheit sich nur erkennen lasse durch die Schrift (*kitāb Allāh*), die keine Deutung zuläßt, durch eine Aussage, die Argumentcharakter hat, und durch ein gesundes Vernunft(urteil; *bi-ʿaql salīm*)."

Abū Hilāl al-ʿAskarī hat einen großenteils übereinstimmenden Text in seinem *K. al-Awāʾil* benutzt (II 134, 6 ff.). Entsprechend der Intention seines Werkes werden die einzelnen Abschnitte jeweils mit dem Satz „(Wāṣil) war der erste, der sagte ..." eingeleitet. Diese Version ist übersetzt bei Pines, *Atomenlehre* 126, und behandelt bei Riḍwān as-Saiyid, *al-Umma wal-ǧamāʿa was-sulṭa* 147 ff. Abū Hilāl stützt sich vielleicht auf Ǧāḥiẓ, den er einige Zeilen zuvor als seine Quelle nennt (134, 2: *qāla Abū ʿUṯmān*). Jedoch sagt der Qāḍī ʿAbdalǧabbār davon nichts; er leitet die einzelnen Sätze mit einem vagen *wa-ḏukira* ein. Die Reihenfolge weicht im übrigen in beiden Texten ab. Abū Hilāl beginnt mit *f*; dann kommt ein Satz, der bei ʿAbdalǧabbār keine Parallele hat und schließlich *b*–*c* sowie *e*. *a* und *d* fehlen. Der überzählige Satz ist vielleicht nur eine vereinfachende Zusammenfassung von *a*: „(Wāṣil) war der erste, welcher die Leute lehrte, welchen Charakter eine Aussage hat (*kaifa maǧīʾ al-aḫbār*), wann sie richtig und wann sie falsch ist".

Kleinere Unterschiede finden sich auch sonst. In *b* fehlt bei Abū Hilāl der letzte Teil des Satzes. Dieser scheint darauf hinzudeuten, daß im Original ein Passus über den Unterschied zwischen Befehl und Aussage vorausging. Bei Abū Hilāl wird der Bezug auf dieses Thema in *c* nachgeholt; dort heißt es zum Schluß: „ein Befehl könnte dann eine Aussage und eine Aussage ein Befehl sein". Das ist nicht ganz logisch; Allgemeines und Spezielles verhalten sich zwar zueinander wie das Ganze zu seinem Teil, aber nicht unbedingt wie eine Aussage zu einem Befehl. Im übrigen hat Pines hier offenbar einen korrupten Text vor sich gehabt, in dem *aṭar* statt *amr* stand.

In *f* ergänzt Abū Hilāl die Aufzählung der drei Wahrheitskriterien durch ein viertes, den Konsens. Das ist vermutlich sekundär; denn so sind die vier Prinzipien der späteren *uṣūl al-fiqh* erreicht. Das war ursprünglich nicht gemeint; denn *ḫabar* „Aussage" heißt hier noch nicht „Prophetenausspruch". Auch der Vernunftschluß (*ʿaql salīm* bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *ḫuǧǧat ʿaql* bei Abū Hilāl) ist noch nicht auf den *qiyās* eingeschränkt. Der Konsens wird in einer der Handschriften des *K. al-Awāʾil* zu *iǧmāʿ al-aʾimma* ergänzt (wobei Pines allerdings *umma* statt *aʾimma* gelesen hat). – Statt *kitāb Allāh alladī lā yaḥtamilu t-taʾwīl* hat Abū Hilāl *kitāb nāṭiq*, ohne Artikel, also: „eine aussagekräftige Schriftstelle". Das ist wohl auch bei ʿAbdalǧabbār gemeint: „eine Schriftstelle, die keine (abweichende) Exegese zuläßt". Die Formulierung *kitāb nāṭiq* setzt an bei Sure 23/62 und 45/29: *kitābᵘⁿ yanṭiqu bil-ḥaqq*. Zu *kitāb* im Sinne von „Schriftstelle" vgl. noch Fasawī III 392, pu. in einem Ausspruch des ʿAbdallāh b. ʿUmar, auch hier in der Verbindung *kitāb nāṭiq*. – Statt *ḫabar ǧāʾa maǧīʾ al-ḫuǧǧa* „eine Aussage, die Argumentcharakter hat" steht bei Abū Hilāl *ḫabar muǧtamaʿ ʿalaihi* „eine unumstrittene Aussage". Zu *maǧīʾ*, das auch in dem überzähligen Satz bei Abū Hilāl vorkommt (s. o.), vgl. noch *Intiṣār* 45, 5 und 10 (= Text XXII 245, c und g) sowie Text XVII 20, d (wo ich allerdings eine andere Lesung gewählt habe); ausführlicher Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil* III 260, 8 ff. – Ähnliche Aufzählungen wie in *f* begegnen auch sonst, etwa im *K. aš-Šārib wal-mašrūb* des Ǧāḥiẓ (*Rasāʾil* IV 277, 2 f.: *al-kitāb an-nāṭiq, as-sunna al-muǧmaʿ ʿalaihā, al-ʿuqūl aṣ-ṣaḥīḥa, al-maqāyīs al-muṣība*) oder bei dem Zaiditenimām al-Hādī ilā l-ḥaqq (in seinen Antworten an Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Sulaimān al-Kūfī: *kitābuhū n-nāṭiq ..., al-iǧmāʿ ʿan rasūli llāh fīmā ǧāʾa bihī ʿan Allāh, ḫuǧǧat al-ʿaql*; vgl. Abdalkhaliq Kazi, *Critical Edition of the K. al-Muntakhab fī l-Fiqh*, Diss. London 1958, S. 14, –4 ff.).

Näheres zum Inhalt s. o. Bd. II 277 ff.

[56] *al-ittifāq ʿalā ġairi t-tawāṭuʾ*. Man könnte auch übersetzen: „in der man auch ohne Absprache nicht übereinstimmen kann"; jedoch scheint mir das keinen Sinn zu ergeben. Vgl. dazu die Formulierung in Text XIII 35.

22: Aš ʿarī, *Maq.* 222, 13 ff.:

„*a* Wāṣil b. ʿAṭāʾ und ʿAmr b. ʿUbaid lehrten: Die (eindeutig) bestimmten (Verse) sind diejenigen, wo Gott seine Strafe für die Todsünder verkündet, z. B. Sure 4/93: ‚Und wer einen Gläubigen vorsätzlich tötet ...' und ähnliche Drohverse. *b* Bei ‚und andere (, die) mehrdeutig (sind)' (Sure 3/7) lehren wir[57]: Gott hat (hier) seine Strafe für die (Vergehen) vor den Menschen verborgen und nicht wie bei den (eindeutig) bestimmten (Versen) klar gesagt, daß er dafür strafen wird".

Der hier dargestellte Sachverhalt wird in späteren Uṣūl al-fiqh-Werken gelegentlich referiert, so bei Ǧuwainī, *Burhān* 422, ult. ff. und bei Ġazzālī, *Manḫūl* 170, 4 ff. Textlich am nächsten kommt Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 221, 15 ff., der aber zum Schluß anders fortfährt:

„*c* ... vor den Menschen verborgen, obgleich er es verboten hat, z. B. den (unzüchtigen) Blick und die Lüge. Dies sind diejenigen (Verse), deren Auslegung niemand kennt außer Gott. *d* Mit anderen Worten: Nur Gott weiß, ob eine läßliche Sünde mit Strafe bedacht wird oder nicht".

Zum unzüchtigen Blick (*naẓra*) vgl. Bd. II 277 und Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān* III 100, 12 f. nach Kalbī. – *d* ist vermutlich eine Schlußfolgerung Baġdādīs. Ist Kaʿbī die gemeinsame Quelle?

[57] Ich lese *naqūlu*. Allerdings ist die Verbindung mit dem vorhergehenden *wa-qauluhū* etwas hart. Eine Verbesserung zu *huwa mā*, wie sie Ritter vorschlägt, hat manches für sich.

23: Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 273, 15 f.:

„Wāṣil b. ʿAṭāʾ, Ġailān und[58] ʿAmr b. ʿUbaid lehrten: *a* Ein Argument wird nur durch Konsens erkannt. *b* Wenn die Gemeinde sich auf Irrtum und Lüge einigt, so bedeutet dies Untergang der Religion und Aufhören des Islam".

Satz *b* ist verderbt. Der Text ist darum insgesamt nicht ganz eindeutig und in seiner Übersetzung nicht völlig gesichert.

[58] Lies *wa* statt *ibn*.

X ʿAmr b. ʿUbaid

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 203, 18 (übernommen bei Ibn Ḫallikān III 462, 5 f. und Ḏahabī, *Siyar* VI 106, 2 f.):

1) *K. al-ʿAdl wat-tauḥīd.*
2) *K. ar-Radd ʿalā l-Qadarīya.*
   Der Begriff Qadarīya wird hier in dem vielleicht ursprünglichen Sinn von „Prädestinatianer" gebraucht (vgl. dazu EI² IV 368 b s. v. *Ḳadariyya* und HT 122 ff.).
3) der Korankommentar nach Ḥasan al-Baṣrī.
   Zum Text insgesamt vgl. Bd. II 298 f. Eine Sammlung der Fragmente steht noch aus; sie wirft aus überlieferungstechnischen Gründen auch gewisse Probleme auf. Die folgende Liste soll nur einen Ansatz bieten; sie erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Zitaten, in denen der Isnād tatsächlich über ʿAmr auf Ḥasan al-Baṣrī zurückgeführt wird, und anderen, wo dies nicht der Fall ist. Auch bei den ersteren ist der Kontext nicht überall so deutlich, daß man auf Zugehörigkeit zum *Tafsīr* schließen müßte. Diese Gruppe umfaßt Erklärungen zu folgenden Koranstellen:

zu Sure 2/180 (erbrechtliche Regelung); Ṭūsī, *Tibyān* II 109, 1 f.

zu Sure 3/18 (Feststellung eines ὕστερον πρότερον); Ṭūsī II 416, −5, auch 422, −4 f.

zu Sure 5/11 (historische Erklärung der Stelle); Ṭabarī, *Taʾrīḫ* I 1456, 1 ff.

zu Sure 9/48 (historische Erklärung der Stelle); Ṭabarī, *Taʾrīḫ* I 1695, ult. ff.

zu Sure 9/101 (als Beweis für die Grabesstrafe); Muwaffaq, *Iḫāṭa*, fol. 221 b, 13 ff.

zu Sure 10/83 (über die Körpergröße und Bartlänge des Pharao)[1]; Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 364, ult. ff. = 286, 4 ff. / Übs. 316 § 300 c > Ibn Rusta, *al-Aʿlāq an-nafīsa* 226, 11 ff.

zu Sure 26/214 (Muḥammad hat die Stämme der Quraiš einzeln vor dem göttlichen Strafgericht gewarnt); Ṭabarī I 1173, 16 ff.

zu Sure 27/42 ff. (wohl im Anschluß an einen Bericht des Muǧāhid: Salomo fällt in Ohnmacht, als die Königin von Saba ihn nach der Farbe Gottes fragt)[1]; Ṭabarī, *Taʾrīḫ* I 581, 16 ff. (und vorher 580, 6 ff.).

zu Sure 37/107 (Abraham hat schon bei dem Opfer seines Sohnes den Widder rituell geschlachtet)[1]; Ṭabarī, *Taʾrīḫ* I 308, 3 ff. – Dazu wohl auch vorher I 299, 14 ff.: Ḥasan al-Baṣrī zweifelte nicht daran, daß Ismael derjenige war, den Abraham opfern wollte. Allerdings wird hier neben ʿAmr auch der Qadarit Ḥasan b. Dīnār at-Tamīmī als Überlieferer genannt (zu ihm Bd. II 60). Man beachte, daß in einem andern Text, der auf ʿAmr zurückgeführt wird (unten 6, d) vom Opfer Isaaks die Rede ist.

[1] Exegetische Bemerkung ʿAmrs nach Ḥasan, deren Zugehörigkeit zum *Tafsīr* nicht gesichert ist.

Zu Sure 89/13[2]; Zamaḫšarī, *Kaššāf* II 543, 15 ff.

Exegetische Äußerungen ʿAmrs, die nicht bis auf Ḥasan al-Baṣrī zurückgeführt werden:

In Sure 2/9 las ʿAmr ebenso wie viele andere baṣrische Koranspezialisten, so etwa Qatāda und Aiyūb as-Saḫtiyānī, aber angeblich auch schon Ḥasan al-Baṣrī, *yaḫdaʿūna* statt *yuḫādiʿūna* (Makkī b. Abī Ṭālib, *al-Kašf ʿan wuǧūh al-qirāʾāt as-sabʿ* 226, 4 ff.). Bergsträsser verzeichnet in seinem Aufsatz in Islamica 2/1926-7/11 ff. die Lesung für Ḥasan al-Baṣrī nicht.

Sure 2/143, wo von der Einsetzung der Gebetsrichtung die Rede ist, wurde von ʿAmr ebenso wie von Wāṣil, aber auch von Qatāda und anderen als Beweis dafür benutzt, daß das Gebet ein Bestandteil des Glaubens ist (Ṭūsī, *Tibyān* II 12, 5 ff.).

Zu Sure 3/7 s. o. Text IX 22.

Zu Sure 3/21: Nichts ist edler als „zur Gerechtigkeit aufzufordern" und deswegen zu sterben (Ṭūsī, *Tibyān* II 422, −4 f.).

Im Zusammenhang mit Sure 4/6 leugnete ʿAmr die Möglichkeit, daß ein mittelloser Vormund das Vermögen seines Mündels für sich und seine Familie heranziehen könne (Ṭūsī, *Tibyān* III 119, −5 ff.).

Zu Sure 4/129 „Und ihr werdet die Frauen (die ihr zu gleicher Zeit als Ehefrauen habt) nicht gerecht behandeln können" überliefert ʿAbdallāh b. Lahīʿa (gest. 174/790) die Deutung ʿAmrs, daß hier nicht die materielle Gerechtigkeit gemeint sei, sondern die Liebe der Herzen (Murtaḍā, *Amālī* I 170, 16 ff.).

Aus Sure 5/118 schloß ʿAmr, daß Gott Vergebung nur nach vorhergehender Buße gewährt (Ṭūsī, *Tibyān* IV 74, 7 ff.). Jedoch deckte seine Auffassung sich mit der des Ǧubbāʾī und des Zaǧǧāǧ; es handelt sich also vielleicht um eine Rückdatierung.

Zu Sure 15/92 f. als Beleg für die Verantwortlichkeit des Menschen s. u. Text 10.

Zu Sure 39/56 als Beleg gegen das *taklīf mā lā yuṭāq* s. u. Text 11.

TEXTE:

Exegetischen Bezug (auf Sure 6/71 und 2/275) hat auch die folgende Überlieferung:

1: Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 218, 3 ff.

„*a* ʿAmr b. ʿUbaid hörte, wie einige Dialektiker[3] leugneten, daß der Satan[4] den Menschen zu Boden werfen könne (*ṣarʿ*)[5] oder daß die Ǧinn den Menschen den Geist verwirren. *b* Da sagte er: Wie kommen sie dazu, das zu leugnen

[2] Exegetische Bemerkung ʿAmrs nach Ḥasan, deren Zugehörigkeit zum *Tafsīr* nicht gesichert ist.

[3] Oder: „Theologen" (*mutakallimūn*).

[4] Ich lese *aš-šaiṭān* statt *al-insān* (vgl. dazu vorher 217, pu. f.).

[5] Gemeint ist: in einem epileptischen Anfall, durch Besessenheit.

(*mā yunkirūna min ḏālika*)? Sie hören doch, was Gott über diejenigen gesagt hat, welche Zins nehmen, und welche (Strafe) sie am Jüngsten Tage treffen wird: ‚Diejenigen, die Zins nehmen, werden (dereinst) nicht anders dastehen als wie einer, den der Satan berührt und geschlagen hat' (Sure 2/275). Würde der Satan niemanden ‚schlagen', so würde Gott das auch nicht von den Zinsnehmern sagen. *c* Da erwiderte man ihm: Vielleicht war das bloß einmal und ging dann wieder weg. *d* Er antwortete: Vielleicht war es auch schon häufig vorgekommen und passierte dann noch viel mehr. – *e* Er sagte: Und wie kommen sie dazu, zu leugnen, daß (dem Menschen von den Ǧinn) der Geist verwirrt werden (könne), nachdem es in Sure 6/71 heißt: ‚... wie einer, den die Satane im Land (draußen) aus der Richtung gebracht (?) haben'?"

Die beiden zitierten Koranstellen sind nicht ganz einfach. In Sure 6/71 versteht ʿAmr den Text offenbar anders – und vielleicht besser – als Paret. Sure 2/275 bezieht er mitsamt dem in ihr genannten Verb *taḫabbaṭa* auf Epilepsie. Paret gibt hier sein Textverständnis nur durch eine Klammerergänzung zu erkennen: „... wie einer, der vom Satan erfaßt und geschlagen ist (so daß er sich nicht mehr aufrecht halten kann)"; in seinem Kommentar sagt er zu dem Problem nichts. Eichler hat an Aussatz gedacht statt an Epilepsie (*Dschinn* 26 und 72 f.). Vgl. zur Exegese dieser Stelle auch Murtaḍā, *Amālī* I 6, 3 ff. und unten Text XXI 168; zum Problem allgemein Aš'arī, *Maq.* 435, 6 ff.

2: *Taʾrīḫ Baġdād* XII 167, 6 ff.:

Der Text wird durch drei Isnāde eingeleitet:

I: aṣ-Ṣaimarī (mit der Formel *ḥaddaṯanā*) und ʿAlī b. Aiyūb al-Qummī (mit der Formel *aḫbaranā*) < Abū ʿAbdallāh al-Marzubānī < Muḥammad b. al-Ḥasan b. Duraid < Abū ʿAlī ʿIsl b. Ḍakwān al-ʿAskarī (in ʿAskar Mukram) < „ein Literat" (*baʿḍ ahl al-adab*) < Sāliḥ b. Sulaimān[6] < al-Faḍl b. Yaʿqūb b. ʿAbdarraḥmān b. ʿAiyāš b. Rabīʿa b. al-Ḥāriṯ b. ʿAbdalmuṭṭalib[7]:

II: Marzubānī < Abū l-Ḥusain ʿAbdalwāḥid b. Muḥammad al-Ḫaṣībī[8] und Aḥmad b. Muḥammad al-Makkī[9] < Abū l-ʿAināʾ Muḥammad b. al-Qāsim[10] < al-Faḍl b. Yaʿqūb al-Hāšimī ar-Rabaʿī[7] < dessen Onkel Isḥāq b. al-Faḍl[11]:

III: Marzubānī < ʿAbdallāh b. Marzūq[12] < Muḥammad b. Zakarīyāʾ al-Ǧalābī[13] < Raǧāʾ b. Salama[14] < ʿAbdallāh b. Isḥāq al-Hāšimi < dessen Vater Isḥāq b. al-Faḍl[11]:

[6] Als *rāwī* anscheinend auch bei Ṭabarī genannt (III 573, 9); gleichfalls *Mīzān* nr. 3798?

[7] Hāšimide, nicht zu belegen.

[8] Zu ihm TB XI 7 nr. 5657.

[9] Gest. Ǧumādā II 322/Mai – Juni 934; vgl. TB V 64 nr. 2434.

[10] Gest. 282 oder 283/896; zu ihm EI² I 108 b und hier Bd. III 482.

[11] Vgl. z. B. Ṭabarī III 61, 2: alter ʿalidischer Mitkämpfer der Abbasiden.

[12] Zu ihm *Lisān al-Mīzān* III 356 nr. 1443 und 383 f. nr. 1536 (?).

[13] Gest. 298/910 (Ziriklī, *Aʿlām* VI 364).

[14] *Lisān al-Mīzān* II 456 nr. 1843?

„*a* Ich hielt mich am Tor zu Manṣūr(s Palast) auf, neben mir ʿUmāra b. Ḥamza[15], da erschien ʿAmr b. ʿUbaid, auf einem Esel. Er stieg ab, schob den Teppich mit dem Fuß zur Seite und setzte sich daneben. ʿUmāra wandte sich zu mir und sagte: ‚Euer Baṣra beschert uns wieder einmal[16] einen Idioten aus seiner Mitte!' *b* Kaum war ihm diese Rede vom Munde gegangen, da kam Rabīʿ[17] heraus und sagte: ‚Abū ʿUṯmān ʿAmr b. ʿUbaid ![18]' Aber der (dachte), bei Gott, nicht (daran,) auf sich aufmerksam zu machen, bis (Rabīʿ) zu ihm geführt worden war. (Rabīʿ) gab ihm seinen Arm[19] und sagte dann zu ihm: ‚Gib dem Beherrscher der Gläubigen die Ehre, ich bitte dich!' Da ging er auf ihn gestützt hinein. *c* Ich wandte mich zu ʿUmāra und sagte: ‚Der Mann, den du für einen Idioten gehalten hast, ist schon hineingebeten worden, und uns läßt man (weiter draußen) stehen!' Er antwortete: ‚So etwas passiert immer wieder'. (ʿAmr) blieb lange drinnen. Dann kam Rabīʿ heraus, während ʿAmr sich auf ihn stützte, und rief: ‚Page (*ġulām*), den Esel für Abū ʿUṯmān!' Er half ihm sogar noch in den Sattel, steckte ihm das Gewand fest und wünschte ihm Lebewohl.

d Da trat ʿUmāra an Rabīʿ heran und sagte: ‚Ihr habt heute diesen Menschen da in einer Weise behandelt, die dem Thronfolger angemessen gewesen wäre'. (Rabīʿ) antwortete: ‚Viel größer und erstaunlicher ist, bei Gott, das, was du nicht mitbekommen hast, wie nämlich der Beherrscher der Gläubigen (ihn) behandelt hat!' (ʿUmāra) sagte: ‚Wenn du Zeit hast, (uns) zu erzählen, so tu's!' *e* Er berichtete: Kaum hatte der Beherrscher der Gläubigen gehört, (ʿAmr) sei da, da beraumte er unverzüglich eine Audienz an und ließ Filzmatten ausbreiten. Dann begab er sich mit Mahdī hinein, Mahdī in Schwarz und mit seinem Schwert (umgürtet), und ließ (ʿAmr) sodann hineinbitten. Als dieser eintrat, begrüßte er (Manṣūr) mit dem Kalifentitel[20]. Jener erwiderte den Gruß und rückte immer näher auf ihn zu; schließlich lehnte er sich zuvorkommend gegen seinen Schenkel. Dann fragte er ihn nach seinem Wohlbefinden und dem seiner Familie, unter Nennung (jedes einzelnen), Mann für Mann, Frau für Frau. *f* Dann sagte er: ‚Abū ʿUṯmān, halt mir eine Predigt!' Der sprach: ‚Ich nehme meine Zuflucht zu Gott vor dem gesteinigten Satan. ›Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes. Bei der Morgendämmerung, bei zehn Nächten, bei dem Geraden und Ungeraden und bei der Nacht, wenn sie abläuft! Ist das nicht für jemand, der Verstand hat, ein (wirksamer) Schwur? Hast du nicht gesehen, wie dein Herr (seinerzeit) mit den ʿĀd verfahren ist, mit Iram, der (Stadt) mit der Säule, und (mit) den Ṯamūd, die im Tal (in dem sie wohnten) den Fels aushöhlten, und (mit) Pharao, dem mit den Pfählen (?), (mit ihnen allen) die im Land aufsässig waren und darin viel Unheil anrichteten?

[15] Sekretär al-Manṣūrs; zu ihm vgl. Bd. I 446 f.
[16] Wörtlich: „immer noch".
[17] Rabīʿ b. Yūnus, der Kämmerer Mansūrs; zu ihm vgl. Bd. I 447 und II 291.
[18] Man beachte, daß Rabīʿ, als er ʿAmr zur Audienz ruft, die *kunya* benutzt.
[19] Wörtlich: „er stützte ihn mit der Hand". Gemeint ist wohl: beim Aufstehen.
[20] Das ist vermutlich bewußt hervorgehoben; ein Rebell hätte das nicht gemacht.

Dein Herr ließ die Geißel einer (schrecklichen) Strafe auf sie herabsausen. Er liegt auf der Lauer.‹ (Sure 89/1-14)'. *g* Da weinte (der Kalif) sehr, so als ob er diese Verse bis zu diesem Augenblick (*sāʿa*) nie gehört habe, und sagte: ‚Mehr!' (ʿAmr b. ʿUbaid) sagte: ‚Gott hat dir die ganze Welt gegeben; kauf dich um einen Teil von ihr von ihm frei! Wisse, daß diese Herrschaft, die dir zufiel, einst in der Hand deines Vorgängers ruhte und dann an dich gelangte; so wird sie auch von dir an den, der nach dir kommt, weitergehen. Ich warne dich vor einer Nacht, deren Morgen mit dem Jüngsten Tage kreißt!' Da weinte (der Kalif), bei Gott, noch viel mehr als das erste Mal, bis schließlich seine Lider keine Tränen mehr hatten[21].

h Da sagte Sulaimān b. Muǧālid, um dem Beherrscher der Gläubigen zu Gefallen zu sein, zu (ʿAmr): ‚Kaum bist du da, fällst du ihm lästig![22]' ʿAmr sagte zu ihm: ‚Unseliger, durch Leute wie dich geht die Herrschaft zugrunde und wird zerrüttet. Was fürchtest du für den Beherrscher der Gläubigen, daß er weint aus Angst vor Gott?' *i* Da sagte der Beherrscher der Gläubigen zu ihm: ‚O Abū ʿUṯmān, hilf mir mit deinen Anhängern, so will ich sie zu Helfern nehmen!' Er antwortete: ‚Verhilf der Wahrheit zum Sieg, dann folgen dir die Wahrhaftigen!'

k (Der Kalif) sagte: ‚Mir ist zu Ohren gekommen, daß Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Ḥasan b. Ḥasan – nach der Version des Ibn Duraid[23]: ʿAbdallāh b. Ḥasan – dir einen Brief geschrieben hat'. *l* (ʿAmr) antwortete: ‚Ich habe einen Brief bekommen, der von ihm zu stammen scheint'. – *m* ‚In welchem Sinne hast du ihm geantwortet?' – ‚Du kennst doch meine Ansicht über bewaffnete (Rebellion) aus den Tagen, da du mit uns verkehrtest! Ich halte nichts davon.' – *n* ‚Gut. Aber wirst du (es) mir beschwören, damit ich beruhigt bin?' – ‚Wenn ich (imstande bin,) dich aus Verstellung (*taqīya*) zu belügen, so auch, dir aus Verstellung einen Eid zu leisten.' – *o* ‚Bei Gott, bei Gott, du bist wirklich ehrlich und rechtschaffen. Ich lasse dir 10 000 Dirham auszahlen als Beihilfe für deine Reise(kosten) und deinen Zeit(aufwand).' – ‚Die brauche ich nicht.' – ‚Doch, bei Gott, die nimmst du!' – ‚Nein, bei Gott, ich nehme sie gewiß nicht.'

p Da sagte al-Mahdī zu ihm: ‚Der Beherrscher der Gläubigen schwört, und du schwörst (dagegen)?!' *q* Er aber ließ al-Mahdī stehen und ging auf al-Manṣūr zu und sagte: ‚Wer ist denn dieser junge Mann?' – ‚Das ist mein Sohn Muḥammad, der Thronfolger al-Mahdī.' – ‚Da hast du ihm aber, bei Gott, einen Namen gegeben, der nicht zu seinem Handeln paßt[24], und ihn in ein Gewand gekleidet (*albastahū labūsan*), das rechtschaffene (Leute) nicht tragen. Du hast ihm den Weg geebnet (*mahhadta*) zu einer Sache, von der er möglichst viel profitieren und um die er sich möglichst wenig kümmern

[21] Wörtlich: „trocken waren".
[22] Wörtlich: „Schon heute bist du ihm lästig gefallen".
[23] Vgl. Isnād I.
[24] Wörtlich: „den sein Handeln nicht verdient".

wird.' *r* Dann wandte er sich an al-Mahdī und sagte: ‚Mein Lieber[25], (erst) als dein Vater schwor, schwor auch dein Oheim, weil dein Vater sich eher entsühnen kann als dein Oheim[26].'

s Dann sagte al-Manṣūr: ‚Kann ich (dir) noch mit etwas dienen, Abū ʿUṯmān?' – ‚Ja.' – ‚Womit denn?' – ‚Schick solange nicht nach mir, bis ich selber komme!' – ‚Dann werden wir uns nicht mehr treffen.' – ‚Womit du mir dienen könntest, hattest du mich gefragt.' *t* Da befahl er ihn Gott und verabschiedete ihn und erhob sich. Als (ʿAmr) den Rücken wandte, schickte er ihm einen langen Blick nach und sagte:

‚Jeder von euch geht gemächlich seinen Gang (?),
jeder von euch will einen Fischzug machen,
nur nicht ʿAmr b. ʿUbaid.' "

Das ist die Legende von der Audienz ʿAmrs bei Manṣūr in einer ihrer breitest-ausgemalten Versionen. Sie läuft in allen drei Isnāden über Marzubānī (gest. 384/994). Jedoch hat der Ḫaṭīb, der erst i. J. 392/1002 geboren ist, diesen selber nicht mehr erlebt. Isnād II und III gehen darum wohl auf die Lektüre eines der Werke Marzubānīs zurück; der Ḫaṭīb hat diese ausgiebig benutzt (vgl. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī, *Mawārid al-Ḫaṭīb* 230 ff. und 240 f.). An unserer Stelle könnte es sich um das *K. al-Muršid* handeln, das Geschichten über Muʿaziliten enthielt (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 147, 13; ein Fragment daraus s. u. Text XVIII 6). Jedoch hat Marzubānī den Text in ähnlicher Form auch in seinem *Muqtabas* erzählt (s. Bd. II 291, Anm. 40). Im übrigen hat der Ḫaṭīb den gleichen Text noch einmal mündlich über zwei Mittelsmänner erhalten (Isnād I), über den ḥanafitischen *qāḍī* al-Ḥusain b. ʿAlī aṣ-Ṣaimarī (gest. 436/1044-5; zu ihm ʿUmarī, *Mawārid* 463 f.) und einen gewissen ʿAlī b. Aiyūb al-Qummī (gest. 430/1039), einen šīʿitischen Regierungsangestellten, bei dem er auch den Dīwān des Mutanabbī studiert hatte (TB XI 351 nr. 6199). Dabei fällt auf, daß in dieser *riwāya* bei offenbar gleichlautendem Text die Person des Berichterstatters wechselt. Ibn Duraid (gest. 321/933), von dem Marzubānī hier übernimmt, wich im übrigen an einer Stelle ab (*k*); der Ḫaṭīb hat an dieser Stelle also die Version von *riwāya* II – III vorgezogen. Die beiden Berichterstatter sind Aliden, die ihren Frieden mit dem Abbasidenregime gemacht haben; insofern identifizieren sie sich mit dem in der Erzählung vorausgesetzten Programm, daß man nämlich dem Kalifen zwar ins Gewissen reden, nicht aber sich wider ihn erheben soll. Weiteres zu diesem Text vgl. Bd. II 287 ff.

[25] Wörtlich: „o Sohn meines Bruders".

[26] Mit dem „Oheim" meint ʿAmr b. ʿUbaid sich selber; er hat ja zuvor Mahdī auch als seinen „Neffen" bezeichnet. Die Ausdrucksweise soll das Vertrauensverhältnis betonen, das zwischen ʿAmr und dem Kalifen besteht, und den Respekt, den al-Mahdī ihm deswegen schuldet. Die Sühne (*kaffāra*) für einen Meineid besteht in der Freilassung eines Sklaven oder der Speisung und Bekleidung von zehn Armen, ersatzweise in drei Tagen Fasten; zumindest die ersteren Leistungen sind für einen Kalifen leichter zu erbringen als für einen armen Mann wie ʿAmr. Das ist ganz deutlich die Antwort zu *p*, wie auch aus den Parallelen hervorgeht (vgl. etwa TB XII 169, pu. ff.). *q* ist ein späterer Einschub.

3: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 243, 7 ff.:

„(ʿAmr b. ʿUbaid) pflegte zu sagen: Jemand hat erst dann eine vornehme religiöse Haltung (*dīn*), wenn er (folgende) Eigenschaften besitzt: er soll nicht nach dem Besitz der Menschen begehren; er soll ihnen das wünschen, was er sich selber wünscht; und er soll (den Nächsten) anhören in dem, was ihn bekümmert, so daß dieser auf andere Gedanken kommt".

4: *Faḍl* 250, 12 ff.:

„Yaʿlā[27] fragte ihn: Hat Gott jemandem, der denken kann, die Spekulation (*an-naẓar*, gemeint ist: über religiöse Dinge) geboten? (ʿAmr) antwortete: (Nein, aber) er hat ihm verboten, sie zu unterlassen. – Er sagte das, weil zwischen beiden Aussagen ein Unterschied besteht."

5: Tauḥīdī, *Baṣāʾir* II 741, 4 ff./²IX 128 nr. 409:

„Man fragte ʿAmr b. ʿUbaid (, wie er) zum *nabīḏ* (d. h. zu alkoholischen Getränken neben dem Wein, stehe). Er antwortete: *a* Gewohnte und bekannte Dinge, zum Essen wie zum Trinken, die Nahrungsmittel überhaupt sind solange erlaubt, als nicht etwas geoffenbart wird (*yaǧīʾu*), was sie für verboten erklärt, nicht etwa verboten[28], solange nicht etwas geoffenbart wird, was sie für erlaubt erklärt. *b* Der Wein war erlaubt, bis etwas geoffenbart wurde, was ihn für verboten erklärte. Wenn wir nun über ein anderes (alkoholisches Getränk) eine ähnliche (Aussage im Koran) finden, so ist es ebenso zu behandeln; wenn nicht, so ist das Verbotene verboten und das Erlaubte erlaubt. *c* Gott hat den Wein verboten aus bekannten und aus unbekannten Gründen; deswegen wurde sein Verbot zur Praxis (*taʿabbud*). Wir stellen ja fest, daß ein berauschendes (Getränk) manchmal erlaubt ist, im nächsten Augenblick aber verboten, ohne daß die (welche es zu sich nehmen) an ihrer Natur eine Veränderung wahrnähmen. Läge also der Grund (für das Verbot nur) im Trunkenmachen und dem, was der Rausch am Befinden (der Menschen[29]) bewirkt, und in der Ablenkung von Gebet und Gottgedenken (*ḏikr*), die (dadurch) geschieht, so fände sich dies in der Natur (des Weines) und derer, die ihn trinken, noch bevor er für verboten erklärt wurde. Das beweist, daß er ebenso aus unbekannten wie aus bekannten Gründen für verboten erklärt wurde. *d* Nur ein Dummkopf (*ǧāhil*) aber baut einen Analogieschluß auf Unbekanntem auf."

[27] Hier mit Alif geschrieben statt mit Yāʾ und bei Ḥākim al-Ǧušamī durch *raǧul* ersetzt. Gemeint ist wohl ʿAmrs Bruder Yaʿlā b. ʿUbaid (vgl. Bd. II 283).

[28] Ich lese mit der Edition Qāḍī *bi-ḥarām* statt *bi-ḥalāl*.

[29] Ich lese *fī l-aḥwāl* statt *fī l-amwāl*.

Im Gegensatz zu dem späteren Konsens hat also ʿAmr b. ʿUbaid – und hat man vielleicht in Baṣra überhaupt – das *iskār* nicht als einzige *ʿilla* für das Weinverbot angesehen. Denn Wein ist gar nicht immer berauschend; die Wirkung ist verschieden je nach der Natur des Weines (es gibt schwere und leichte Weine) und nach der Natur der Trinker (von denen der eine mehr verträgt als der andere). Man kann also das Weinverbot nicht rein rational erklären; es bleibt immer ein Rest an unbekannten Gründen. Auch die einschlägigen Koranstellen, etwa das Gebot, nicht in betrunkenem Zustand zum Gebet zu kommen (vgl. Sure 4/43), oder die Feststellung, daß der Satan den Wein benutzt, um Unfrieden zwischen den Menschen zu säen (Sure 5/91), reichen alleine nicht aus. Damit wird zwar das Weinverbot selber keineswegs aufgehoben; aber man kann es nicht auf andere alkoholische Getränke, zu denen der Koran schweigt, ausdehnen. – ʿAmr führt dies im folgenden weiter aus:

6: Ib. II 742, 1 ff./[2]IX 128 f. nr. 410:

„Er sagte: *a* Verboten (kann etwas) auf zweierlei Art (sein), durch rationales Argument oder durch Offenbarungsargument. *b* Was durch rationales Argument (verboten) ist, kann wieder entweder allein an sich und aus sich heraus verboten sein oder aber verboten wegen eines darin eingebauten Grundes. *c* Aus sich heraus verboten sind z. B. Lüge und Gewalttat (*ẓulm*), (alles,) wovon wir niemals abgehen dürfen (?). *d* Auf andere Weise (rational) verboten (also kraft eines besonderen Grundes) sind z. B. das Schlachten von Tieren oder die Opferung Isaaks durch Abraham. *e* Denn was dies für den Menschen verboten macht, ist die Tatsache, daß er für das Geopferte keinen Ersatz zu leisten vermag[30] und daß es für ihn (hier) keine andere Prüfung gibt, durch etwas, das er (selber) in die Existenz versetzen könnte[31]; wir kennen ja das Ausmaß und den Heilswert (*maṣāliḥ*) der Prüfung nicht. *f* (Erst) als der (, welcher der) Herr (ist) über (jedwede) Ersatzleistung und der auf die Probe stellen darf und die äußere wie die innere Heilswirkung (der Prüfung) kennt (, nämlich Gott), dies befahl, da war es gut und erlaubt.

Er sagte: *g* (Auch) was durch die Offenbarung verboten ist, ist dies auf zwiefache Weise, entweder explizit oder durch Deduktion (*mustaḫraǧ*). *h* Was nämlich explizit verboten ist, ist dies entweder mit oder ohne Grund[32]. *i* Wenn kein Grund (genannt) ist, darf niemand einen Analogieschluß darauf gründen, und es gibt nichts, was damit zusammenhinge. *k* Was dagegen einen (ersichtlichen) Grund hat, bei dem läßt sich per analogiam sagen, daß alles, wofür dieser Grund (ebenso) gilt, gleichermaßen verboten ist."

[30] So nach der Edition Qāḍī. Die Edition Kailānī hat hier eine Lücke.

[31] M. a. W.: Abraham hätte nicht nur für Isaak keinen Ersatz schaffen, sondern auch nichts anderes (wie etwa den Widder) an seine Stelle setzen können, da auch dies in keinem Fall von ihm selber hervorgebracht war.

[32] Ich folge der Konjektur in der Edition Qāḍī.

Der gleiche Text findet sich, aus den *Baṣā'ir* abgeschrieben, auch separat in der Sammelhandschrift Kairo, Dār al-kutub, maǧmūʿa 709, fol. 177. Ich habe leider versäumt, ihn an Ort und Stelle zu kollationieren. Der Gedankengang ist logisch aufgebaut, aber stellenweise nicht ganz einfach. Der letzte Abschnitt (*g*–*k*) stützt das, was in Text 5 zum Weinverbot gesagt war, noch einmal theoretisch ab. Das, was aufgrund einer ratio legis (*ʿilla*) per analogiam erschlossen wird (*k*), ist dabei wohl gleichzusetzen mit dem *mustaḫraǧ*, dem „Herausgeholten", durch Deduktion Gewonnenen, in *g*. Ob die *ʿilla* dabei ebenso explizit genannt (*manṣūṣ*) sein muß wie das Verbot, wird nicht ganz klar. Aber man sollte es eigentlich annehmen; denn Verbote sind ja Prüfungen, und „wir kennen das Ausmaß und den Heilswert der Prüfungen nicht" (*e*). Das war im übrigen auch der Tenor von ʿAmrs Ausführungen zum Weinverbot gewesen.

Schwierig ist der Passus *d*–*f*. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß das Schlachtopfer als „sakramentaler" Akt erst durch das Opfer Abrahams begründet worden sei. Abraham aber hatte kein „Buch" zur Verfügung, aus dem er, durch Offenbarung, den Sinn der blutigen Opfer hätte lernen können; das Schlachtopfer gehört also zu den rational zu begründenden Dingen. An sich hätte Abraham weder Isaak opfern[33] noch ein Tier schlachten dürfen; denn er war nicht in der Lage, für das Leben Ersatz zu leisten. Daß er aber anstatt Isaaks einen Widder schlachten durfte, konnte ihm ebenfalls nicht von vornherein klar sein, weil er gar nicht wußte, worauf Gott mit seinem Gebot hinauswollte. Erst als Gott ihm diese Ersatzhandlung befahl, stand fest, daß das Töten von Tieren zum Zwecke des Opfers erlaubt sei. Umgekehrt ergab sich daraus ebenso, daß es an sich ein Töten und als solches verboten sei. Aus der Erlaubtheit zum Zwecke des Opfers folgerte man dann die Erlaubtheit zum Zwecke der Nahrung; auch sie ist also nicht rein rational, etwa um des Überlebens der Menschen willen, zu begründen.

In ähnlicher Weise hat übrigens auch das mittelalterliche Judentum argumentiert, nur daß man dort die Erlaubnis, Tiere zu essen, aus den sog. noachischen Geboten herleitete, also aus dem Wortlaut des Bundes, den Gott mit Noah nach der Sintflut schloß (Gen. 9.2 ff., dazu Westermann, *Genesis* I 619 ff.; allgemein Goitein, *Mediterranean Society* IV 442, Anm. 165). Da die Juden nach der Zerstörung des Zweiten Tempels keine Schlachtopfer mehr darbrachten, stellte sich für sie das Problem anders als für die Muslime; wenn in Gen. 9.2 ff. zuerst den Menschen volle Verfügung über die Tiere gewährt und hinterher (Vers 5 f.) ein generelles Tötungsverbot mit Bezug auf die Menschen ausgesprochen wurde, so war dies theologisch relevanter als das Ersatzopfer Abrahams. Die Christen haben bekanntlich eher das „Opfer" des Melchisedek hervorgehoben. Jedoch hatte er nur Brot und Wein dargebracht (Gen. 14.18); das war kein Schlachtopfer, darum aber umso wichtiger als Präfiguration der Eucharistie. Im Koran werden weder Melchisedek noch Gottes Bund mit Noah nach dem Verlassen der Arche erwähnt. Bemerkenswert scheint, daß ʿAmr b. ʿUbaid nicht beim Opfer Abels ansetzte (vgl. Sure 5/27); jedoch wird an der betreffenden Koranstelle das

[33] Zum Problem, daß es hier Isaak ist, der geopfert werden soll, und an einer andern Stelle Ismael, s. o. Werkliste nr. 3 zu Sure 37/107. Allgemein dazu EI[2] III 109 f. s. v. *Isḥāḳ* und 184 f. s. v. *Ismāʿīl*; jetzt auch Calder in: Muséon 101/1988/375 ff., Firestone in: JSS 34/1989/115 ff. und *Journeys in Holy Lands* 135 ff. sowie Bashear in: Der Islam 67/1990/243 ff.

„Opfer" (*qurbān*) nicht näher als Tieropfer spezifiziert, und der Umstand der erlaubten Tötung spielte im Kontext natürlich gar keine Rolle.

Für das islamische Recht lag der Fall ähnlich bei der Jagd. Sie galt als formlose Schlachtung; wird sie unter falschen Bedingungen vorgenommen, so handelt es sich um vorsätzliche Tötung (vgl. Sure 5/95 mit Bezug auf die Jagd während des *iḥrām*). Ebenso wie bei der Schlachtung muß darum eine formale Intention (*nīya*) vorliegen: in beiden Fällen muß zuvor die Basmala gesprochen werden (vgl. z. B. Sure 6/121, auch 2/173 sowie 6/115 und 118). Erst dieser „kultische Anruf" – und, bei der Schlachtung, das rechte Verfahren – machen das Fleisch erlaubt; wenn jemand sich in seiner Intention irrt, darf das gewonnene Wildbret nicht verzehrt werden (Gräf, *Jagdbeute und Schlachttier* 151 ff.).

Allgemein s. Bd. II 301 f. Überlegungen zur Erlaubtheit des Schlachtens vgl. noch Bd. III 407 f. nach Text XXII 201 (wo Naẓẓām vielleicht auf die in unserem Text behandelte Lehrmeinung Bezug nimmt) und, für das späte 5./11. Jh., Ibn ʿAqīl, *Funūn* § 449 und 537.

7: Mānkdīm, ŠUḤ 714, –5 ff.:

„... (ʿAmr b. ʿUbaid) sagte zu Ḥasan (al-Baṣrī): Lehrst du, daß alle Heuchelei (*nifāq*) Unglaube sei? – Ja. – Lehrst du (auch), daß alle schwere Sünde (*fisq*) Heuchelei sei? – Ja. – Dann muß alle schwere Sünde Unglaube sein. Das aber lehrt niemand."

Zur Beweisführung s. o. Text IX 2 mit Kommentar. Im Gegensatz zu dort handelt es sich hier um einen normalen „absteigenden" kategorischen Syllogismus.

8: Ibn Ḫallikān, *Wafayāt* II 70, 13 ff.:

„Man erzählt, daß jemand zu Ḥasan (al-Baṣrī) kam und sagte: ‚O Abū Saʿīd, ich habe bei der Verstoßung (meiner Frau) geschworen, daß al-Ḥaǧǧāǧ in der Hölle ist. Was meinst du, kann ich mit meiner Frau zusammenbleiben oder (muß) ich mich von ihr trennen?' (Ḥasan) sagte zu ihm: ‚Ḥaǧǧāǧ war (zwar) ein Frevler und ein schwerer Sünder; (aber) ich weiß nicht, was ich dir antworten soll. Die Barmherzigkeit Gottes erfaßt alles'. Da ging der Mann zu Muḥammad b. Sīrīn und berichtete ihm von seinem Schwur. Dieser aber gab ihm eine ähnliche Antwort wie Ḥasan. Nun ging er zu ʿAmr b. ʿUbaid. Der sagte zu ihm: ‚Bleib mit deiner Gattin zusammen! Denn wenn Gott dem Ḥaǧǧāǧ verzeiht, dann schadet dir auch (deine) Unzucht nicht'."

Gemeint ist die „Unzucht" in dem illegalen ehelichen Verhältnis, das er dann aufgrund seiner falschen Prognose fortgeführt hätte. Die Anekdote ist dem *Taʾrīḫ* des (Amīr al-)Muḫtār, d. h. des fāṭimidischen Autors al-Musabbiḥī (gest. 420/1029) entnommen. Sie hat promuʿtazilitische Tendenz; Ḥasans Standpunkt soll dem Spott anheimgegeben werden. Dieser ist dabei ganz anders dargestellt als in nr. 7; Ḥasan wirkt nun nicht rigoroser, sondern „weicher" als ʿAmr.

9: Dāraquṭnī, *Aḫbār ʿAmr b. ʿUbaid* in: van Ess, *Trad. Polemik* 9, 18 ff.:

„Ich hörte, wie ʿAmr b. ʿUbaid sagte: Am Tage der Auferstehung wird man mich herbeibringen und vor Gott hinstellen, und dieser wird zu mir sagen: ‚Warum hast du behauptet, der Mörder sei (auf ewig) im Höllenfeuer?' Dann werde ich erwidern: ‚Du selber hast es ja gesagt!'. Dann rezitierte er: ‚Und wenn einer einen Gläubigen vorsätzlich tötet, ist die Hölle sein Lohn ...' (Sure 4/93) bis zum Ende des Verses (‚... daß er ewig darin weile. Und Gott ist zornig auf ihn und hat ihn verflucht, und er hat eine gewaltige Strafe für ihn bereit'). Da sagte ich zu ihm – und niemand im Hause war jünger als ich –: ‚Was meinst du, wenn er nun zu dir sagte: ‚Ich habe (auch) gesagt: ›Gott vergibt nicht, daß man ihm (andere Götter) beigesellt. Was darunter liegt, vergibt er, wem er will‹ (Sure 4/48). Woher weißt du, daß ich diesem (Mörder) nicht vergeben werde?'. Da (konnte) er mir nichts entgegnen."

Der Ich-Erzähler ist Quraiš b. Anas al-Anṣārī, der i. J. 208 oder 209/824 starb; er konnte also in der Tat der Jüngste im Kreis sein. Weiteres zum Isnād vgl. *Trad. Polemik* 14. Die Geschichte findet sich auch bei Ibn Qutaiba, *Taʾwīl* 99, 2 ff. = 83, 1 ff. und 144, 11 ff. = 118, 14 ff. / Übs. Lecomte 92 f. § 114 und 132 § 154 e; ʿUqailī, *Ḍuʿafāʾ* III 281, –4 ff.; TB XII 182, 15 ff.; *Mīzān* III 277, 12 ff.; TT VIII 72, 3 ff.; Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* II 94, 2 ff.

10: Murtaḍā, *Amālī* I 177, 15 ff.:

„Ǧāḥiẓ berichtet: Jemand disputierte mit ʿAmr b. ʿUbaid über die Vorherbestimmung. Da sagte ʿAmr zu ihm: Gott hat in der Schrift etwas gesagt, das den Zweifel über die Vorherbestimmung (*fī l-qaḍāʾ wal-qadar*) aus dem Herzen der Gläubigen schwinden läßt. Er sagt nämlich: ‚Bei deinem Herrn! Wir werden sie sicher alle (dereinst) zur Rechenschaft ziehen über das, was sie (in ihrem Erdenleben) getan haben' (Sure 15/92 f.) und nicht: ‚Wir werden sie sicher zur Rechenschaft ziehen über das, was ich über sie verhängt oder ihnen vorherbestimmt habe, was ich von ihnen wollte oder beabsichtigte'. Im Anschluß daran kann man nur noch sich zur (göttlichen) Gerechtigkeit bekennen und darf nicht mehr von der Gewalttätigkeit (*ǧaur*) reden, die bei Gott nicht vorkommen kann."

11: Tauḥīdī, *Baṣāʾir* III 223, 1 ff./²VI 154 nr. 484:

„ʿAmr b. ʿUbaid kam zu Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ und sagte: Ist dir aus der Redeweise der Araber bekannt[34], daß jemand ‚vernachlässigt' (*farraṭa*) in

[34] Ich folge der Lesung in der Edition Qāḍī.

Dingen, die er ohnehin nicht vermag?'[35] – Nein. – Dann gib mir Auskunft über das Wort der Schrift (Sure 39/56, wo der Sünder beim Jüngsten Gericht sagt): ‚Wie sehr bedaure ich, Gott gegenüber lässig gewesen zu sein!' War er da lässig in (Dingen), über die er Macht hatte, oder in solchen, über die er keine Macht hatte? Da sagte Abū ʿAmr zu seinen Schülern: Da hat doch Abū ʿUṯmān euch das Qadar-Problem in zwei Worten (*bi-ḥarfain*) klargemacht."

Die Geschichte hat einen offenbar rein muʿtazilitischen Isnād: Ibrāhīm b. Šihāb < Abū l-Ḥasan al-Barḏaʿī (zu ihm Bd. III 213 und 223) < Abū Yaʿqūb (aš-Šaḥḥām; zu ihm Kap. C 4.1.3) < Abū l-Huḏail < ʿUṯmān aṭ-Ṭawīl (zu ihm Bd. II 313 f.). Parallelen bei Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 61, 6 ff.; Ābī, *Naṯr ad-durr* VII 286, 7 ff. und Bayāḍī, *aṣ-Ṣirāṭ al-mustaqīm* III 66. Zur Interpretation vgl. Bd. II 309 und 374 f.

12: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 250, 1 ff.:

„*a* Man berichtet, daß Abū Ḥanīfa ihn (d. h. ʿAmr b. ʿUbaid) nach (seiner Definition des) Glauben(s) fragte. *b* ʿAmr antwortete: ‚(Glaube) heißt: alles zu tun, was Gott dem Menschen zur Pflicht gemacht hat, und alles zu unterlassen, was er verboten hat'. *c* Da sagte (Abū Ḥanīfa): ‚Also ist Glaube in deinem Gesicht und Glaube in deiner Hand, o Abū ʿUṯmān!' *d* ʿAmr wußte darauf nichts zu erwidern und schickte jemanden, der ihn mit einer Antwort auf seine Frage mundtot machen (sollte). *e* Der sagte zu ihm: ‚Was ist denn Gottesfurcht nach deiner Ansicht, Abū Ḥanīfa?' *f* Er antwortete: ‚Hüte dich[36] vor allem, was Gott verboten hat!' *g* Da sagte er zu ihm: ‚Also ist in deinem Gesicht Gottesfurcht und in deinem Fuß Gottesfurcht!'.

Die Anekdote illustriert den bekannten Schulgegensatz: für die Ḥanafiten ist Glaube ein Akt des „Herzens", Erkenntnis und Anerkenntnis der Offenbarung (vgl. etwa Text II 6, a und Bd. I 203), für den Kreis um ʿAmr b. ʿUbaid aktive Befolgung der Gebote, also ein Tun mit den Gliedern (*ʿamal bil-ǧawāriḥ*). Interessant ist dabei, daß weder ʿAmr noch sein kundiger Helfer auf den Gedanken kommen, das Tun als Ausdruck dessen zu bezeichnen, was man im Herzen trägt. Die Diskussion tut nichts, um die gegensätzlichen Standpunkte auszugleichen; das siegreiche Argument hat nur die Form einer retorsio (*muʿāraḍa*). Was fehlt, ist jegliche Vorstellung von der Einheit der Person; Handeln ist auf das Glied beschränkt, mit dem es sich vollzieht, auf das Gesicht, wenn man im Gebet den Boden berührt, und auf die Hand, wenn man stiehlt. Die muʿtazilitische Seite denkt ebenso in „Elementen" des Glaubensaktes, wie die Murǧiʾa dies tat (s. o. Text II 15 und 17 usw.). – Zum Thema vgl. noch ʿAmrs Auslegung von Sure 2/143 (oben zu Werkliste nr. 3).

[35] D. h.: Haben die Araber je das Wort „vernachlässigen" in bezug auf etwas Unmögliches gebraucht?

[36] So! *ittaqi*. Ist *ittiqāʾ* zu lesen?

13: Murtaḍā, *Amālī* I 177, 5 ff.:

„Abū ʿUbaida[37] überliefert Folgendes: *a* ʿAmr b. ʿUbaid trat bei Sulaimān b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās[38] in Baṣra ein. *b* Da sagte Sulaimān zu ihm: Gib mir Auskunft (dar)über (, was) dein Genosse – er meinte Ḥasan (al-Baṣrī) – (im Sinne hatte), als er behauptete, ʿAlī habe gesagt: ‚Lieber hätte ich minderwertige Datteln (*ḫašaf*) in Medina gegessen als dieses Ereignis – nämlich den Tag von Ṣiffīn – zu erleben'. *c* ʿAmr b. ʿUbaid erwiderte ihm: Er hat das nicht gesagt, weil er etwa der Meinung gewesen wäre, der Beherrscher der Gläubigen (ʿAlī) habe gezweifelt, sondern er (wollte) sagen: Es wäre ihm lieber gewesen, er hätte minderwertige Datteln in Medina gegessen und es wäre nicht zu diesem Bürgerkrieg gekommen.

d Da sagte (Sulaimān): Und (wie steht es mit) seiner (d. h. ʿAlīs) Äußerung über ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās: ‚Er gibt uns Rechtsgutachten über jedes Kinkerlitzchen[39], und nachts stiehlt er sich mit unserem Besitz davon'?[40] *e* Er erwiderte ihm: ‚Wie könnte er das gesagt haben, wo Ibn ʿAbbās sich doch nicht von ʿAlī trennte, bis dieser ermordet wurde und er Ḥasans Vergleich (mit Muʿāwiya) erlebte? Welchen Besitz hätte er im Schatzhaus von Baṣra zusammenraffen sollen, wo doch ʿAlī die Gelder (*amwāl*) benötigte und er das Schatzhaus von Kūfa an jedem Donnerstag leermachte und naß ausfegte? Man erzählt, daß er darin Siesta hielt; wie hätte er also in Baṣra Geld sich ansammeln lassen können? Das ist Unsinn."

Zu *e* vgl. auch Text XVII 58, k – l; allgemein kurz Bd. II 307 f. Ibn al-ʿAbbās war unter ʿAlī eine Zeitlang Statthalter von Baṣra; er soll, nachdem er dieses Amt aufgab – oder verlor –, die dortigen Staatseinkünfte unterschlagen haben (vgl. Veccia-Vaglieri in: EI² I 40 b).

14: Mufīd, *al-Fuṣūl al-muḫtāra* II 36, 9 ff./185, 4 ff.:

„*a* ʿAmr b. ʿUbaid und Hāšim al-Auqaṣ sagten: (ʿAlīs) Ausspruch ‚Ich erhielt den Befehl, die Wortbrüchigen und Frevler und Abtrünnigen (*an-nākiṯīn wal-qāsiṭīn wal-māriqīn*) zu bekämpfen' ist doch wohl einer von denen, die er nach eigenem Gutdünken (*raʾy*) zum Truge tat; *b* ebenso sein Ausspruch in Sachen des Ḏū ṯ-Ṯudaiya ‚Ich habe nicht die Unwahrheit gesagt noch ist mir die Unwahrheit gesagt worden'... *c* ʿAmr b. ʿUbaid sagte: Hätte ʿAlī nicht an dem Tage, als er Ḏū ṯ-Ṯudaiya suchte, gesagt ‚Ich habe nicht die Unwahrheit gesagt noch ist mir die Unwahrheit gesagt worden' und dabei einmal zum

[37] Gest. 209/824-5 (vgl. EI² I 158 und hier Bd. II 220).

[38] Unter Saffāḥ und Manṣūr zeitweise Gouverneur von Baṣra, Onkel der beiden Kalifen; gest. 142/759 (s. o. Bd. II 285; weitere Belege vgl. Index s. n.).

[39] Wörtlich: „über Laus und Läuschen".

[40] Der Ausspruch ist im *sağʿ* gehalten.

Himmel und ein andermal zur Erde geblickt, so hätte ich nicht daran gezweifelt, daß der Prophet (tatsächlich) etwas darüber gesagt hätte."

Mufīd stützt sich auf Nachrichten, die Ǧāḥiẓ aus dem *K. an-Nakṯ* des Naẓẓām entnahm. Letzterer schließt an *c* die Bemerkung an: „Diese Äußerung ʿAmrs ist ein scharfer Angriff auf den Beherrscher der Gläubigen (d. h. ʿAlī)." Vgl. im übrigen meinen Kommentar in: *K. an-Nakṯ* 82 ff.; zu Ḏū ṯ-Ṯudaiya auch oben Bd. I 293 und III 450. Eine weitere Parallele, ebenfalls nach Ǧāḥiẓ, jetzt bei Faḫraddīn ar-Rāzī, *Maḥṣūl* II_1 449, 3 ff. (wo *ʿAmr b. ʿUbaidallāh* in *ʿAmr b. ʿUbaid* zu verbessern ist).

15: Ǧāḥiẓ, *K. Faḍīlat al-Muʿtazila*, zitiert in: Murtaḍā, *aš-Šāfī fī l-imāma* 14, 3 ff.:

„*a* Wāṣil b. ʿAṭāʾ behandelte ʿAlī (einerseits) sowie Ṭalḥa und Zubair (andererseits) wie zwei (Ehegatten), von denen jeder den Verfluchungsschwur über den andern gesprochen hat: er erwies jedem von ihnen separat seine Loyalität, nicht dagegen beiden zusammen. *b* Ebenso lehrte er bezüglich ihres Zeugnisses gemeinsam und getrennt (d. h. er akzeptierte nur das letztere). *c* ʿAmr b. ʿUbaid dagegen akzeptierte ihr Zeugnis weder gemeinsam noch getrennt. *d* Er unterschied zwischen Loyalität und Zeugnis und lehrte: *e* Es kommt vor, daß ich jemandem meine Loyalität erkläre, dessen Zeugnis ich nicht annehme. *f* Denn ich habe festgestellt, daß (zwar) die Muslime jedem anständigen Menschen ihrer Religionsgemeinschaft[41] Loyalität erweisen; *g* würde (aber) jemand aus dem gemeinen Volk (*min ʿurḍihim*) Zeugnis wider ʿUṯmān, Abū Bakr oder ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb ablegen, so würde der Richter (*al-ḥākim*) sich in unmißverständlicher Weise nach ihm (d. h. wohl: seiner *ʿadāla*) erkundigen. *h* Ich habe jede der beiden (Parteien) im Verdacht, jenes Blut vergossen zu haben; *i* es herrscht (jedoch) Einigkeit darüber, daß jemand, der einer Blutschuld verdächtig ist, nicht Zeugnis ablegen kann ...

k Auch Kaʿbī bringt diesen Bericht in seinem *K. al-Maqālāt* unter Berufung auf Ǧāḥiẓ, sagt aber dann zum Schluß: Einer unserer Schulgenossen stellt das bei ʿAmr b. ʿUbaid in Abrede und sagt: *l* ʿAmr war nicht der Mann, Wāṣil zu widersprechen und sich von dessen Lehre zu distanzieren."

Vgl. Übersetzung und Behandlung dieser Stelle bei Madelung, *Qāsim* 25 ff. Zur Theorie Wāṣils (*a–b*) s. o. Text IX 15–18. Der „Schulgenosse", dessen Harmonisierungsversuch Kaʿbī zitiert (*k–l*), ist vermutlich sein Lehrer Ḫaiyāṭ (Madelung, *Qāsim* 26). Zur Interpretation vgl. Bd. II 272 und 308. In späteren Darstellungen wird ʿAmrs Lehre häufig vergröbert:

[41] Wörtlich: „der Leute der qibla" (*kulla mastūr*^{in} *min ahl al-qibla*).

16: Baġdādī, *Farq* 101, 5 ff./121, 2 ff.:

„*a* ʿAmr teilte Wāṣils Ansichten, insofern ... sie beide das Zeugnis zweier Männer verwarfen, von denen der eine zu der Kamelpartei und der andere zu der Partei ʿAlīs gehörte. *b* ʿAmr ging aber bei dieser Neuerung über Wāṣil hinaus und lehrte, daß die Parteien, die sich in der Kamelschlacht bekämpften, beide schwere Sünder seien. *c* Wāṣil hatte nämlich zwar das Zeugnis zweier Männer verworfen, von denen der eine zu der Kamelpartei und der andere zu der Partei ʿAlīs gehörte; aber er hatte das Zeugnis zweier Männer, die beide einer der beiden Parteien angehörten, angenommen. *d* ʿAmr dagegen behauptete, daß (auch) deren Zeugnis zu verwerfen sei, obgleich sie zu ein und derselben Partei gehören; *e* denn er lehrte, daß beide Parteien insgesamt schwere Sünder seien."

Ebenso ib. 306, 7 ff./320, 10 ff.; danach wohl Šahrastānī 34, 5 ff./70, 1 ff. Wie in Text IX 17 führt Baġdādī hier in unzulässiger Weise den Begriff *fāsiq* ein; mit der Feststellung, daß beide Parteien der Kamelschlacht schwere Sünder gewesen seien, will er erklären, warum ʿAmr ihr Zeugnis in jedem Fall für ungültig hielt. Jedoch wäre zu einem *fāsiq* entgegen Text 15, d selbst Loyalität nicht möglich; zudem ist der Bezug auf ʿUṯmān zerstört, der von Ǧāḥiẓ in Text 15 noch deutlich hervorgehoben wird. Baġdādī formuliert so, als sei das Zeugnis der beiden Parteien schlechthin unannehmbar. Das ist auch der Tenor eines Dictums, das von den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* verbreitet wurde:

17: Dāraquṭnī, *Aḫbār ʿAmr b. ʿUbaid* in: van Ess, *Trad. Polemik* 15, 5 ff.:

„Ich hörte, wie ʿAmr b. ʿUbaid sagte: ‚Bei Gott, würden ʿAlī, ʿUṯmān, Ṭalḥa und Zubair bei mir Zeugnis ablegen (und sei es nur) über ein Sandalenband, ich würde ihr Zeugnis nicht annehmen'."

Der Sprecher ist ʿAbdallāh b. Salama al-Ḥaḍramī al-Afṭas, ein wenig angesehener Traditionarier (zum Isnād vgl. *Trad. Pol.* 33). In TB XII 178, 9 ff. findet sich neben dieser Version eine andere, in der „Sandalenband" durch „Zahnstocher" ersetzt ist. Die Texte IX 17, h und 18, c haben stattdessen „ein Bündel Kräuter" bzw. „ein Dirham"; jedoch wird der Ausspruch dort auch von Wāṣil überliefert. Man beachte, daß an unserer Stelle außerdem ʿUṯmān einbezogen ist.

18: Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 11, ult. f.:

„ʿAmr b. ʿUbaid und seine Anhänger lehrten, man müsse ʿAlī eher recht geben als den anderen."

Vgl. dazu Madelung, *Qāsim* 26. Die „anderen" sind wiederum die Gegner ʿAlīs in der Kamelschlacht, wie aus der Fortsetzung in 12, 1 f. hervorgeht.

XI Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ

1: Dāraquṭnī, *Aḫbār ʿAmr b. ʿUbaid* in: van Ess, *Trad. Polemik* 14, 8 ff. § 16:

„ʿAmr b. ʿUbaid kam zu Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ und sagte: O Abū ʿAmr, (kann) Gott wohl ein Versprechen brechen? – Nein. – Wenn Gott nun jemandem für eine (böse) Tat Strafe verspricht, wird er bei dem wohl sein Versprechen brechen? – Du bist einem Barbarismus (*ʿuǧma*) aufgesessen, Abū ʿUṯmān. Ein Versprechen ist etwas anderes als eine Drohung. Die Araber erachten es nicht als eine Schande oder einen Wortbruch, wenn man etwas Böses ‚verspricht' und dann nicht ausführt; sie betrachten das als Edelmut und Verdienst. Ein Wortbruch dagegen besteht darin, daß man etwas Gutes verspricht und dann nicht ausführt. – Da antwortete (ʿAmr b. ʿUbaid): So zeig mir dafür (einen Beleg) in der Redeweise der alten Araber! – Gut! Hast du nicht schon einmal das Wort des frühen (Dichters) gehört:

> Nicht (braucht) den Vetter, solange ich lebe, mein Angriff zu schrecken
> noch scheue ich mich vor dem Schimpf des Einschüchterers.
> Denn mag ich ihm auch etwas angedroht oder versprochen haben,
> ich breche mein Drohwort und erfülle mein Versprechen."

Vgl. Übersetzung und Kommentar in *Trad. Polemik* 31 ff. Der Erzähler ist Aṣmaʿī; so auch in den Parallelen bei Zaǧǧāǧī, *Maǧālis al-ʿulamāʾ* 87 f. nr. 36 und TB XII 175, 18 ff. > Ḏahabī, *Mīzān* III 278, –4 ff. und *Taʾrīḫ* VI 323, 11 ff.; TT VIII 71, –7 ff. (jeweils leicht abgeändert und verkürzt). Ohne Angabe der Quelle Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* II 142, 9 ff. und Qifṭī, *Inbāh* IV 133, 6 ff. Verkürzt auch bei Zubaidī, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 34, 5 ff. nach einem gewissen Abū l-Ḥasan al-Bāhilī (Ist der Schüler Ašʿarīs gemeint? zu ihm Ibn ʿAsākir, *Tabyīn* 178) oder bei Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 1081 f. nr. 2030 (nach einem gewissen Muḥammad Abū Sufyān at-Tamīmī) sowie nr. 2031 in einer ausführlicheren Fassung. Muʿtazilitische Versionen sind behandelt Bd. II 372 ff. Die beiden Verse werden manchmal ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail zugeschrieben (*Dīwān* 155, 5 f. LYALL), manchmal aber auch Ṭarafa, mit dessen *Muʿallaqa* sie Versmaß und Reim gemeinsam haben (*Dīwān* 153 nr. XI vv. 16 f. SELIGSOHN; vgl. auch Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Šarḥ mā yaqaʿu fīhi t-taṣḥīf wat-taḥrīf* 314, 12 ff.). Weitere Nachweise finden sich im Kommentar des Herausgebers zu Mufaḍḍal at-Tanūḫī, *Taʾrīḫ al-ʿulamāʾ an-naḥwīyīn* 144 f.

2: Aš ʿarī, *Maq.* 148, 1 ff.:

„Von einem Philologen wird folgende Lehre berichtet: Wenn Gott verkündet (*aḫbara*), er werde jemanden belohnen, so tut er dies auch. Glaubensgenossen (*ahl al-qibla*) aber, von denen er verkündet, er werde sie strafen, wird er nicht strafen oder peinigen; das ist ein Zeichen seines Edelmutes (*karam*). Er behauptete, die alten Araber hätten (zwar) das (Einhalten von) Versprechen gepriesen, bei dem, was sie androhten, (aber) die Vergebung".

In einer Glosse wird diese Lehre auf Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ bezogen. Aš ʿarī bringt sie als Ansicht einer Gruppe von Murǧiʾiten zur Frage, wie es sich mit den „göttlichen Aussagen" verhalte, „wenn diese prima vista in allgemeiner Formulierung auftreten". Er zählt sieben Positionen auf, von denen nur die hier genannte nicht ausdrücklich gezählt wird. Sie steht zwischen der fünften und der siebten, und man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß sie in Wirklichkeit der fünften zugehört und wir insgesamt nur 6 Gruppen vor uns haben. In der Tat kommt die Ansicht der fünften „Sekte" ihr sehr nahe; sie sei darum hier zum Vergleich nachgetragen[1]:

3: *Maq.* 147, 7 ff.:

„*a* Die fünfte Sekte der Murǧiʾiten behauptete, bezüglich der Glaubensbrüder allgemein (*ahl aṣ-ṣalāt*) gebe es keine Androhung (von Höllenstrafe); diese gelte nur für die Polytheisten. *b* Sie sagten: Das Schriftwort ‚Und wenn einer einen Gläubigen vorsätzlich tötet …'[2] und ähnliche Drohverse gelten für diejenigen, welche (den Mord) für erlaubt halten, nicht für die, welche (zwar morden, aber den Mord an sich) für verboten halten. *c* Sie sagten: Das göttliche Versprechen dagegen wird dem Gläubigen notwendigerweise zuteil (*wāǧib lil-muʾminīn*); Gott bricht nämlich sein Versprechen nicht, und Vergebung steht ihm besser an. *d* (Sein) Versprechen für sie ist (mit dem) Wort der Schrift (ausgedrückt): ‚Diejenigen, die an Gott und seine Gesandten glauben, sind (dereinst) die Wahrhaftigen …'[3] und (weiter) mit dem Wort: ‚Ihr meine Diener, die ihr gegen euch selber[4] nicht maßgehalten habt! Gebt nicht die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes auf! …'[5] und ähnlichen Koran-

---

[1] Gegen eine völlige Identität spricht die Beobachtung, daß auch in der Kapitelüberschrift schon von sieben „Sekten" die Rede ist (145, 7).

[2] Sure 4/93. Das Zitat lautet vollständig: „Und wenn einer einen Gläubigen vorsätzlich tötet, ist die Hölle sein Lohn, daß er (ewig) darin weile".

[3] Sure 57/19. Das Zitat lautet vollständig: „Diejenigen, die an Gott und seine Gesandten glauben, sind (dereinst) bei ihrem Herrn (als) die Wahrhaftigen und die Zeugen. Sie werden (dort) ihren Lohn und ihr Licht haben".

[4] Oder: „zu eurem (eigenen) Nachteil".

[5] Sure 39/53. Es folgt der Satz: „Gott vergibt (euch) alle (eure) Schuld. Er ist es, der barmherzig ist und bereit zu vergeben". Interessanterweise wird das einleitende *qul* „Sprich!" von Aš ʿarī nicht mitzitiert, also vermutlich nicht als integrierender Bestandteil des Verses angesehen.

versen. *e* Diese behaupteten, daß ebenso wie in Einheit mit dem Polytheismus kein (einziges gutes) Werk nützt, so auch in Einheit mit dem (rechten) Glauben kein (einziges böses) Werk schadet. Kein Glaubensgenosse (*aḥad min ahl al-qibla*) komme in die Hölle".

XII Ṣafwān al-Anṣārī

1: Qaṣīda bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 25, 3 ff. (Versmaß: Ṭawīl, Reim: *-irī*):

1 Wann hätte je, o Ibn Ḥaušab, ein Garnspinner (*ġazzāl*)
Gehilfen (*ġulām*) gehabt wie ʿAmr (b. ʿUbaid) und ʿĪsā b. Ḥāḍir?
2 Setzen nicht ʿUṯmān aṭ-Ṭawīl, der Sohn des Ḫālid,
oder der bedeutende Ḥafṣ ein Ende (jedem), der versucht, wie weit er gehen kann (*kāna ... nuhyat*^{an} *lil-muḥāṭir*)?
3 In jedem Zipfel der Erde, (von) hinter dem Paß (, der) nach China (führt,)
bis zum Äußersten Sūs und über (das Land der) Berber hinaus hat er
4 Männer, Sendboten (*duʿāt*), deren Entschlußfreudigkeit
weder durch den Sarkasmus der Mächtigen noch durch die Anschläge der Listigen gedämpft wird.
5 Wenn er im Winter sagte: ‚Zieht los!', so fügten sie sich,
und wenn Sommer war, so waren (selbst) die Hundstage (*šahr*^{u} *nāǧir*^{in}) kein Grund zur Furcht
6 bei (aller) Ferne von der Heimat, bei (allen) Opfern und Anstrengungen,
trotz der großen Gefahren und dem Ungemach des Reisens.
7 Er ließ ihr Unternehmen gelingen und gab ihm zündende Kraft[1];
sprühen ließ er es mit einem Sieg, der den Gegner überwältigt.
8 (Sendboten wie) die Pflöcke von Gottes Erde[2], in jedem Land,
und dort der (rechte) Ort für juristischen Rat (*futyā*) und Disputationskunst.
9 Nicht einmal Saḥbān hätte ihnen den Rang abgelaufen
noch die Wortgewaltigen der beiden Stämme Hilāl b. ʿĀmir
10 noch der redegewandte Naḫḫār und der alte Daġfal,
wenn sie ihre Rechte mit dem Stab bewehren,
11 noch die überragenden Sprecher, die Familie (*raht*) des Mukaḫḫal,
wenn sie den Frieden zwischen den Stämmen predigten
12 in Versammlungen mit Zufriedenen und Ärgerlichen aus den beiden Gruppen[3],
während die ihnen zugehörigen Beduinen zu den Treffpunkten am Wasser zusammengeströmt waren.

[1] Wörtlich: „entzündete ihr Feuerholz".
[2] D. h. die Berge (vgl. Sure 78/7).
[3] D. h. den Bakr und den Tamīm, wie Ǧāḥiẓ erläutert.

13 Du nennst den Einzigartigen seines Zeitalters den „Garnspinner“!
Wer kümmerte sich denn um die Waisen und den an Zahl unterlegenen Stamm?

14 Wer (stellte sich) einem Ḥarūriten und dann wieder einem Rāfiḍī,
wer einem Murǧi'iten und dann wieder einem Skeptiker[4]?

15 (Wer sorgte für) das Anbefehlen dessen, was recht, und das Verbieten dessen, was verwerflich ist,
für die Abschirmung von Gottes Religion (*dīn Allāh*) gegenüber jedem Ungläubigen?

16 Sie[5] treffen in jedem Punkt den Nerv der Rede,
so wie das Messer des Metzgers genau auf den Knochen kommt.

17 Du siehst sie (regungslos), als ob Vögel (sich) auf ihrem Haupte (niedergelassen hätten),
mit einer Turbantracht, die in den Männerversammlungen (*maʿāšir*) bekannt ist.

18 Ihr Kennzeichen ist bekannt: in ihrem Antlitz und im Gang,
wenn sie die Pilgerfahrt machen, oder (in der Art, wie sie) auf den Kamelen (reiten),

19 auch darin, daß (ihr) Gebet (*rakʿa*) die ganze Nacht über währt,
und darin, daß (ihre) äußere Rede ihren Gedanken entspricht,

20 darin daß sie die Gewandfransen abschneiden und den Schnurrbart stutzen
sowie (den Turban) mehrfach winden über weißem Haar, das dem Betrachter entgegenstrahlt,

21 darin daß sie (jeden) Anflug von Haarwuchs an der Unterlippe beseitigen und zwei Mittelriemen
an ihrer Sandale haben, dazu Ärmel, die in ihren Flanken weit (geschnitten) sind.

22 Dies sind Charakteristika, welche sie (d. h. ihren Habitus) erschöpfend beschreiben.
Der Unwissende unter dem Volk hat nicht dasselbe Wissen wie ein Eingeweihter.

Die erste Teilübersetzung dieses Textes findet sich bei Pellat, *Milieu basrien* 175 f. (vv. 3 – 8, 14 – 15, 17 – 21). Ohne Bezug darauf haben dann W. M. Watt und P. Cachia in: Festschrift Meier 310 f. das Gedicht vollständig wiedergegeben (bis auf den schwierigen Vers 31). Pellat hat kürzlich in: Festschrift Wickens 26 ff. ebenfalls eine vollständige Übersetzung geliefert, in der er aber davon ausgeht, daß die Reihenfolge durcheinandergeraten sei, und darum die Verse 13 – 15 den übrigen voranstellt. Der Text wurde ans Licht gezogen von H. Nyberg, Art. *Muʿtazila* in EI[1] III 852 a und HW 557 b; er ist kurz behandelt bei Balbaʿ, *Adab al-Muʿtazila* 182 f. und an-Nuʿmān al-Qāḍī, *al-Firaq al-islāmīya* 546 ff. Zur Gesamtinterpretation vgl. Bd. II 383 ff. Im einzelnen ist folgendes zu bemerken:

[4] Ich lese mit der Variante *ḫā'ir* statt *ǧā'ir* „Tyrann“.
[5] D. h. die Sendboten Wāṣils.

v. 1: Ibn Ḥaušab, der Adressat des Gedichtes, ist nicht zu identifizieren. Zwar hatte Wāṣil einen Schüler namens ʿAmr b. Ḥaušab; aber das Gedicht wendet sich ja an jemanden, der von der Bedeutung Wāṣils noch überzeugt werden muß (s. o. Bd. II 319). Denken ließe sich an einen Sohn des Qadariten und Asketen Ḥaušab b. Muslim aṭ-Ṭaqafī; letzterer starb vermutlich i. J. 131/749 und stand der muʿtazilitischen Bewegung gleichzeitig nahe und fern genug, um als Kritiker in Frage zu kommen (zu ihm Bd. II 107 f.). Aber daß er einen Sohn gehabt habe, ist nirgendwo belegt, und der Name Ḥaušab ist in der damaligen Zeit sehr häufig. – Zu ʿĪsā b. Ḥāḍir s. Bd. II 317. Zu *ġulām* im Sinne von „Gehilfe, Assistent“ s. Bd. II 37 und unten Kap. D 5.2; auch jüdische Rechtsgelehrte hatten in sasanidischer Zeit Lehrlinge, die ihnen zuarbeiteten (Goodblatt, *Rabbinic Instruction* 272 ff.).

v. 2: Zu ʿUṯmān b. Ḥālid, genannt ʿUṯmān aṭ-Ṭawīl, s. Bd. II 313 f. – Der „bedeutende Ḥafṣ“ ist Ḥafṣ b. Sālim, ein *dāʿī* Wāṣils (zu ihm Bd. II 312 f.). Der Herausgeber des *Bayān* denkt fälschlich an Ḥafṣ al-Fard (25, Anm. 2; zu ihm vgl. Bd. II 729 ff.).

v. 3: Entgegen der vom Herausgeber gewählten Vokalisation möchte ich *ši'b* lesen statt *ša'b*. Watt hat entsprechend: „beyond the pass of China“. Pellat übersetzt: „au-delà du peuple de Chine“. – Sūs al-Aqṣā ist ein Landstrich in Südmarokko, der vom Wādī Sūs bewässert wird, die Ebene von Tarudant im Hinterland von Agadir. Gemeint sind in klassischen Quellen im allgemeinen die beiden Atlasketten und das umliegende Gebiet (vgl. EI[1] s. v.).

v. 4: Pellat erwägt in *Milieu basrien* 175, Anm. 4, ob man *tahakkum* „Sarkasmus“ in *taḥakkum* „willkürliche Entscheidung“ emendieren soll. Wir hätten dann einen Fehler in der mündlichen Überlieferung vor uns. In Festschrift Wickens übersetzt er mit „les menaces d'un tyran“.

v. 5: Die Satzgefüge mit *iḏā* und *in* lassen nicht erkennen, ob Ṣafwān in der Gegenwart oder in der Vergangenheit redet.

v. 9: Mit Saḥbān ist Saḥbān von den Wā'il gemeint, ein sprichwörtlich bekannter *ḫaṭīb* aus vorislamischer Zeit (*Bayān* I 48, 5 f.). Er soll u. a. der erste gewesen sein, der sich während seiner Ansprache auf einen Stab stützte (Bakrī, *Faṣl al-maqāl* 497, 18 f.). – Zu den Rednern der Hilāl b. ʿĀmir vgl. *Bayān* I 354, 12 ff. Ich kann jedoch ebensowenig wie Pellat (in: Festschrift Wickens, Anm. 57) erklären, warum von zwei Stämmen der Hilāl die Rede ist.

v. 10: an-Naḫḫār b. Aus al-ʿUḏrī war ein Zeitgenosse des Muʿāwiya (*Bayān* I 237, 2 ff.) und des Ǧamīl Buṯaina, der ihn in einem Schmähgedicht angriff (*Aġ.* VIII 137, 6 ff.; vgl. auch Caskel, *Ǧamhara* II 444 a). Wenn er zwischen zwei Stämmen vermittelte, regte er sich manchmal so auf, daß er schnaufte (*naḫara; Bayān* I 105, 11 ff.); daher sein Name. – Zu Daġfal b. Ḥanẓala as-Sadūsī aš-Šaibānī, einem berühmten Genealogen, den die Azraqiten i. J. 65/685 ermordeten, vgl. Goldziher, *Muh. Stud.* I 182 ff.; GAS 1/263 f.; Faruqi, *Early Muslim Historiography* 54 f.; oben Bd. II 139.

v. 11: Mit Mukaḫḫal ist ʿAmr b. al-Ahtam von den Tamīm gemeint, ein Zeitgenosse des Propheten, der i. J. 57/676 gestorben sein soll (*Bayān* I 355, 5 ff. und 53, 1 ff.; dazu EI[2] 450 f. s. n.). Zu seinen Nachkommen, die in der Umgebung von Wāṣil und ʿAmr b. ʿUbaid auftraten, s. Bd. II 242 f.

v. 12: Ich lese entgegen der Vokalisation des Herausgebers *tulaqqibu ... wāḥida ʿaṣrihī* statt *talaqqaba ... wāḥidu ʿaṣrihī*. Das ist offenbar, wie auch aus v. 1 hervorgeht, der Anlaß der Qaṣīde gewesen. – Ein zahlenmäßig kleiner Stamm (*qabīl mukāṯar*) wurde nicht für voll genommen (Bichr Farès, *Honneur* 50 f. und 118 ff.); er brauchte also

Schutz wie die Waisen. Die Lesung *mukāṭar* zwingt uns allerdings zu der Annahme, daß hier im Gegensatz zu allen übrigen Versen ein *a* vor dem Reimbuchstaben steht statt eines *i*. Jedoch ergäbe *mukāṭir* kaum einen Sinn: „ein Stamm, der mit Hilfe eines andern (andere) zu überwinden sucht" (vgl. WKAS I 62). Der Druck hat falsch *al-m.k.'.r.* Pellat hat: „des tribus qui rivalisent de nombre".

v. 17: Zu *ka-anna ṭ-ṭaira fauqa ru'ūsihim* vgl. Lane, *Lexicon* 1904 c. Für *ma'āšir* haben Watt und Pellat „Stämme" statt „Männerversammlung".

v. 18: Mit dem „Kennzeichen" im Antlitz sind vermutlich die Schwielen gemeint, die sie von häufigem Gebet bekommen haben. Oder ist *sīmā* hier mit „Ausdruck, Miene" zu übersetzen?

v. 20 f.: Dazu genauer Bd. II 384 ff. Pellat übersetzt etwas abweichend: „A leur manière, qui sautait aux yeux, de se couper les (sour)cils, de se raser la moustache, de rouler leurs turbans autour de leurs cheveux blancs, à la mouche taillée qu'ils portaient sous la lèvre, à leurs sandales munies de deux lanières qu'ils mettaient dans leurs larges manches" und fügt die Anmerkung hinzu: „Les sandales sont souvent portées dans les manches par mesure d'économie et par humilité; mais on peut également comprendre: et à leurs larges manches". Zu *qibāl* „Mittelriemen" vgl. Lane 1249 a s. v. *zimām*.

Drei weitere Verse, die offenbar zur gleichen Qaṣīda gehören, zitiert Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 371, 6 ff. und noch einmal ib. III 116, ult. ff.:

23 Eine Schar von Reisenden, reich an Ansehen[6], führte uns an
mit hochhöckrigen Reitkamelen und zahlreichen Pferden,
24 mit dem Ziel, sich im Reiche Syrien niederzulassen,
als Könige im Lande Syrien auf den Kanzeln.
25 Sie treffen in jeder Predigt (*ḫuṭba*) den Nerv der Rede,
wenn sie ihre Rechte mit dem Stab bewehren.

Pellat macht darauf aufmerksam, daß v. 25 aus v. 16 und v. 10 zusammengesetzt ist, und schließt daraus, daß das Gedicht unvollständig und durcheinandergeraten ist (Festschrift Wickens 33, Anm. 60).

2: Qasīda bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 27, 7 ff. (Versmaß: Ṭawīl, Reim: *·dī*):

1 Du behauptest, das Feuer sei ein edleres Element (als die Erde),
obgleich es doch in der Erde lebt: in den Steinen und im Feuerholz,
2 und obgleich in ihrem Schoß und in ihrem Wurzelgrund
Wunder geschaffen werden, die weder durch Aufschreiben noch durch Fingerrechnen (*'aqd*) zu zählen sind,
3 und tief am Boden der Meere nützliche (Dinge) ruhen:
verborgene Perlen und rosiges Ambra.
4 So hat die Erde ihr(e) Geheimnis(se) im Meer insgesamt,
im blühenden Dickicht und im harten (Gestein des) Gebirge(s).

[6] So nach III 116, ult.: *ḏātu su'dudin*; I 371, 6 hat stattdessen *ḏātu sauratin*, „ungestüm vorwärtsdrängend" (?).

5 Der Erde bedarf alles, was da fliegt (*muṭaiyar*),
und des Ufers alles, was in den Wasserfluten schwimmt;
6 ebenso das, was auf dem Bauche kriechend[7]
sich auf der Erde bewegt, wie etwas, das seinem Ziele ausweicht,
7 und nächtens dahinhuscht auf einer bleibend eingekerbten Haut,
wie das Wasser des Sturzbaches sich einen abgelegenen Abhang hinabwindet.
8 Auf den Gipfeln der Berge hinter dem Muqaṭṭam findet sich
der Chrysolith (, mit dem) die Könige der Menschheit (sich schmücken)
zur Stunde der Großversammlung,
9 und auf der unwegsamen Ḥarra stößt man auf Bergwerke
mit Schächten (*maġārāt*), aus denen das Geld hervorströmt,
10 reines Gold und Silber, welches (selbst)
einem Genügsamen und Enthaltsamen gefällt und ihn begehrlich macht,
11 sowie jede (Art) glänzenden Metalls: Kupfer und Zinn,
lebendiges Quecksilber und nützlicher Salmiak[8].
12 Sie enthalten auch verschiedene Arsenverbindungen[9] und Rötelton und Bleiglätte,
(dazu) Markasit, der nie seinen Glanz verliert oder hinter den Erwartungen zurückbleibt (*ġairi kābin wa-la mukdī*),
13 auch (mehrere) Arten Pech und Alaun und Kristall
sowie (verschiedene) Sorten Schwefel, die in der Entzündlichkeit einander den Rang ablaufen
14 und deren Adern du in den Steinbrüchen leuchten siehst,
wie wenn die Schöne den Saum des Gewandes abgeschnitten hat,
15 weiterhin schwärzliches Antimon und Kalk und Silber
sowie indische Zinkblume in den entsprechenden Vorkommen.
16 In allen Senkungen des Landes gibt es Mineralvorkommen (*ma'ādin*),
(ebenso aber auch) im flachen Hochland, am Außenrand der Wüste.
17 Alle Juwelen (*yawāqīt*) und aller Schmuck der Menschen
stammt aus der Erde und den überaus herrlichen Steinen.
18 Auf ihr ist (auch) der Platz des (Gottes)freundes[10], die Ecke (mit dem Schwarzen Stein), aṣ-Ṣafā[11]
und der (Schwarze Stein selber), den die Pilger küssen (und der) aus dem Garten der Unsterblichkeit (d. h. dem Paradies, stammt).
19 In dem Felsen des Ḫaḍir, der sich bei dem dort lebenden Fisch befindet,
und in dem Stein, der willentlich für Mose Wasser spendete,

[7] Wörtlich: „gehend, laufend"; vgl. Sure 24/45.
[8] *nušādur yusdī*. Baġdādī hat *nušādur sindī* „indisches Ammoniak".
[9] *zarānīḫ*, Plural von *zirnīḫ*.
[10] *maqām al-ḫill*; gemeint ist der *maqām Ibrāhīm* an der Ka'ba.
[11] Der bekannte Hügel in Mekka, zwischen dem und Marwā die Mekkapilger den *sa'y* vollziehen (vgl. HW 632 b s. v.).

20 wie auch in dem massiven Felsen, in dem ein Zeichen deutlich gemacht wurde
für die Mutter eines gerade entwöhnten Kamelfüllens, welches klägliche Laute ausstieß und mit weiten Schritten umherlief,
21 liegt Anlaß zum Ruhm für den Ton, der unser Ursprung war
und dessen Abkömmlinge wir ohne Zweifel und Dementi sind.
22 Das ist (ein Zeichen göttlicher) Planung, etwas Nützliches und Weises,
der klarste Beweis für den Einen und Einzigen.
23 Willst Du (wirklich) ʿAmr (b. ʿUbaid) und den Grundgelehrten[12], den Wāṣil,
wie die Anhänger des Bardesanes behandeln, die doch nur Strandgut der Flut[13] sind?
24 Willst du dich (deiner Beziehung zu) Mailāʾ und dem Plebeier (*ʿilǧ*) ʿĀṣim rühmen
und lachst doch über den Hals des bedeutenden Abū l-Ǧaʿd?!
25 Du erzählst vor (allen) Leuten, wie abscheulich seine Ansicht sei,
um ihr Begehr (*ahwāʾ an-nufūs*) auf Ablehnung (*radd*) zu lenken,
26 und hast ihn, maßlos übertreibend, in (deiner) Poesie den ‚Garnspinner' genannt,
während dein Herr doch, wenn ihm Unrecht geschieht, die Sache mit der Bootsstange regelt!
27 O Sohn jemandes, der nichts anderes kannte als Lehm, (Sohn) der Niedrigkeit und der Blindheit,
unter (allen) Kreaturen Gottes am weitesten von den Pfaden der Rechtleitung entfernt,
28 willst du Abū Bakr verunglimpfen und nach ihm dich
von ʿAlī lossagen und (schließlich) all dies dem Burd[14] zuschreiben?
29 Als seist du zornig auf die Religion (d. h. den Islam) überhaupt
und suchtest Rache, wie jemand, der einen Anlaß zum Haß nicht noch einmal überschläft.
30 Du bist nach (dem Tode) Wāṣil(s) in die (irakischen) Städte (*amṣār*) zurückgekehrt,
nachdem du in den Ufergebieten (*tahāʾim*) und in den Hochländern (*nuǧd*) umhergestrichen bist.
31 Willst du (uns) Lailā an-Nāʿiṭīya zur Richtschnur (*niḥla*) machen
und jeden, der an Seelenwanderung und Wiederkehr hängt?
32 Halte dich an Daʿd, aṣ-Ṣadūf und Fartanā,
an die beiden Ammen des ‚Stücks' und die beiden Genossinnen der Hind!

[12] *an-niṭāsī*; vgl. dazu Bd. II 241, Anm. 2.
[13] *qumuš al-madd*. Wir würden vielleicht sagen: „Abschaum".
[14] Das Gedicht richtet sich an Baššār b. Burd. Hier ist also dessen Vater gemeint.

33 Du stürzt dich auf mond(gleiche Schöne), obgleich du (selber) verunstaltet bist,
von (allen) Geschöpfen Gottes am ähnlichsten einem Affen!

Verkürzt übernommen bei Baġdādī, *Farq* 39, pu. ff./55, 3 ff. (vv. 1–3, 5–6, 8–13, 17–18, 21–22, 27–29, 33), bei Ibn ad-Dāʿi, *Tabṣirat ul-ʿawāmm* 168, ult. ff. (vv. 1–2, 6, 8–10, 13–14, 18–20) und bei ʿAlī b. Yūsuf al-Ḥakīm, *ad-Dauḥa al-muštabika fī ḍawābiṭ dār as-sikka* (ed. Ḥusain Muʾnis, Madrid 1379/1960), S. 24, 2 ff. (vv. 1–4, 9–16, 22). Vollständig übersetzt von Pellat in: Festschrift Wickens 28 ff., teilweise auch schon in: *Milieu basrien* 176 f. (vv. 18–33); in Auszügen jetzt noch bei S. P. Stetkevych, *Abū Tammām* 13 f. (vv. 1–2, 7, 9–10, 12, 14, 18, 23, 25, 27–28, 33). Seelye bringt in ihrer Übersetzung des Baġdādī-Textes ohne weiteren Hinweis nur die Verse 1–3 a und 33 (*Moslem Schisms and Sects* 61: nicht sehr exakt). Erster Hinweis auf die Bedeutung des Textes bei Nyberg in: OLZ 32/1929/425 f.; Nyberg hat seine Absicht, das Gedicht zu übersetzen und zu kommentieren, nicht wahr gemacht. Kurze Analyse bei Fück, *Ausgewählte Schriften* 279. Behandelt auch bei Balbaʿ, *Adab al-Muʿtazila* 392 f. und an-Nuʿmān al-Qāḍī, *al-Firaq al-islāmīya* 541 ff. – Zum Bezug auf Baššār b. Burd vgl. Bd. II 8 ff.; zum Inhalt allgemein Bd. II 12 f. und 394 f.

v. 2: Gemeint ist: „weder durch Rechnen mit Zahlzeichen noch durch Daktylonomie". Zum Fingerrechnen vgl. Ch. Pellat, *Textes arabes relatifs à la dactylonomie* (Paris 1977) und in EI² III 466 ff. s. v. *Ḥisāb al-ʿaqd*; auch Latham-Paterson, *Saracen Archery* 167 ff. Der einschlägige Traktat des Abū l-Wafāʾ al-Būzǧānī ist herausgegeben von A. S. Saʿīdān, *ʿIlm al-ḥisāb al-ʿarabī: ḥisāb al-yad* (ʿAmmān 1971).

v. 7: Ich lese statt *ʿalā ǧildin yuqīmu ḫuzūzahū* mit gewissen Bedenken *ʿalā ǧildin tuqīmu ḫuzūzuhū* und übersetze entsprechend. M. Ullmann möchte *yuqīmu* beibehalten und *ḫuzūzahū* in *ḫurūzahū* ändern. Er schreibt mir dazu: „*ḫaraz* (n. gen.), *ḫaraza* (n. un.), Plur. *ḫarazāt* sind die „Wirbel(knochen)", οἱ σφόνδυλοι bei Aristoteles, *Hist. anim.* (ed. Badawī) 52, paen.; 84, 2; 110, –3; 111, 6 und 12; 118, 15 ff. Die Segmente des Skorpions heißen bei Ibn Sīnā, *Qānūn* II 145, 13 ebenfalls *ḫarazāt*, was auf σφόνδυλοι zurückgeht. Ṣafwān hat also einen metaplastischen Plural metri causa gemacht. Aber so ganz fällt dieser Plural gar nicht aus dem Rahmen, vgl. *asad/usūd* „Löwe", *nadab/nudūb* „Narbe", *nāb/nuyūb* „Reißzahn", also auch für Körperteile. Übs.: ‚Er fährt dahin, indem er seine Wirbelknochen aufrecht (gerade) stellt'." – Pellat übersetzt ohne weiteren Kommentar: „En avançant sur une peau dont les écailles ondulent comme l'eau du ruisseau sur une pente raide".

v. 8: Zu Muqaṭṭam vgl. Bd. II 395. – Zu den im folgenden aufgezählten Mineralien ist zu vergleichen D. Goltz, *Geschichte der Mineralnamen*, und J. Schönfeld, *Über die Steine* (Übersetzung des 14. Kapitels aus dem *K. al-Muršid* des Muḥammad b. Aḥmad at-Tamīmī). Zu *zabarǧad* „Chrysolith" und zur Differenzierung gegenüber *zumurrud* „Smaragd" vgl. Schönfeld 146.

v. 11: Zu *ānuk* „Zinn" vgl. Goltz 243 und Schönfeld B XIX 6.

v. 12: Metallverbindungen des Arsen treten in verschiedenen Farben auf (z. B. Gelb oder Grün); dasselbe gilt für die Arsensulfide. Vgl. Goltz, *Mineralnamen* 239 ff. – Zu *makr* „Rötelton" vgl. *Lisān al-ʿArab* und *Tāǧ al-ʿarūs* s. v.; auch WKAS II 412 b 36 ff. für das abgeleitete Verb *m-k-r* VIII. Für die Belegstellen und die Übersetzung habe ich M. Ullmann zu danken. – Zu *marqašīṭā* „Markasit" vgl. Goltz 267 f. und Schönfeld 176 f.

v. 13: Pellat übersetzt: „de soufre qui brûle lentement".

v. 14: Wie ist der Vergleich genau gemeint? Sieht man die Mineraladern in der Erde leuchten, wie wenn unter einem dunklen Obergewand der Saum eines farbigen Untergewandes hervorschaut? Oder handelt es sich um den Effekt, der durch Applikationen auf dem Stoff bzw. durch Lochstickerei erreicht wird?

v. 15: Zum „schwärzlichen Antimon" (*iṯmid ǧaun*) vgl. Goltz 238 und Schönfeld B I sowie 132 ff. – Zu *tūtiyā* „Zinkblume" vgl. Goltz 259 f. und Schönfeld 158 ff.; auch Dietrich, *Drogenhandel* 29 ff. Die indische Art galt als die beste (Schönfeld B 3).

v. 19: Zu dem Felsen des Ḫaḍir vgl. Sure 18/63 und EI² IV 903; auch Paret, *Kommentar* 316 ff. Der wasserspendende Felsen des Mose ist in Sure 2/60 und 7/160 erwähnt; dazu Paret, *Kommentar* 20.

v. 20: Hier wird auf die Kamelin des Propheten Ṣāliḥ aus Sure 7/73 ff. angespielt, die nach weit verbreiteter, wenngleich nicht direkt im Koran begründeter Vorstellung aus dem Felsen herauskam (Ṭabarī, *Tafsīr* ³XII 529, 4 f. nach Ibn Isḥāq). In den Legenden ist auch von einem Füllen (*faṣīl*) die Rede, das sie begleitete und wie ein Kameljunges klägliche Laute ausstieß (*raġā*), als man ihr die Flechsen durchgeschnitten hatte (ib. 526, 11 ff. und 527, ult. ff. nach Suddī). Diese Klage richtet sich an Gott (*raġā ilā llāh*) und löst das Strafgericht aus (ib.). Zu letzterem vgl. auch die sprichwörtliche Redewendung *kānat ʿalaihim ka-rāġiyat al-bakr* bei Lane, *Lexicon* 1115 a. Die Geschichte wird bereits aufgenommen bei Johannes Damascenus in *De haeresibus*; vgl. den Text bei Sahas, *John of Damascus on Islam* 138 f. (= PG XCVI 769D – 772D).

vv. 23 – 28 sind von mir schon behandelt und übersetzt in: Festschrift Steppat 141 ff.; vgl. auch hier Bd. II 8 ff. Die *kunya* Abū l-Ġaʿd für Wāṣil b. ʿAṭāʾ in v. 24 ist sonst nicht belegt; er heißt üblicherweise Abū Ḥuḏaifa (vgl. Bd. II 237). Statt „Ablehnung" hat Pellat für *radd* in v. 25 „croyance à la métempsychose"; vgl. dazu Festschrift Steppat 142, Anm. 7.

Zu v. 30 vgl. Bd. II 13.

v. 31: Pellat liest *naḥla* statt *niḥla* und übersetzt: „Feras-tu de Laylà al-Nāʿiṭiyya une abeille ...?" Jedoch sagt er nicht, was er sich dabei gedacht hat. Zu Lailā an-Nāʿiṭīya vgl. *Bayān* I 365, 3; *Ḥayawān* II 268, 3 f.; V 590, 4 und VI 390, ult.; *Buḫalāʾ* 37, 1 ff. (mit Kommentar 300 f.): šīʿitische Asketin, welche die Lehre von der Seelenwanderung vertrat. Die Nisbe bezieht sich auf eine Burg im Jemen (vgl. Ṭāhā al-Ḥāǧirī in *Buḫalāʾ* 301, 1 ff.; dazu Ibn Duraid, *Ištiqāq* 421, 11). Hārūn möchte stattdessen *Nāʿiẓīya* lesen (im Anschluß an *Qāmūs* und *Lisān* s. v.).

v. 32: Daʿd ist nicht zu identifizieren. aṣ-Ṣadūf wird neben Lailā an-Nāʿiṭīya von Ǧāḥiẓ als šīʿitische Asketin genannt (*Bayān* I 365, 3). Der Name bezeichnet eine Frau, die sich nicht küssen läßt (vgl. Lane, *Lexicon* 1666 b). Fartanā ist wiederum nicht zu identifizieren, zumindest wenn wir im Bereich der Šīʿa bleiben wollen. Eine Sängerin namens Fartanā hat Spottgedichte gegen den Propheten verfaßt; eine andere gehört mit einer gewissen Hind in die Umgebung des Imraʾalqais (vgl. Pellat in: *La vie du Prophète* 77 ff.). Der Name bezeichnet eine Sklavin, die außerehelichen Geschlechtsverkehr hatte (Lane, *Lexicon* 2358 b). I. Shahid vermutet dahinter griech. παρθένος (*Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* 407), gewissermaßen *canis a non canendo*. – Das „Stück" (*kisf*) ist Abū Manṣūr al-ʿIǧlī, der dieses Wort aus Sure 52/44 auf sich bezog („Gesetzt den Fall, sie sehen ein Stück vom Himmel herabfallen") und damit den Anspruch himmlischer Herkunft erhob (vgl. Halm, *Gnosis* 87). Eine seiner Ammen ist die in Vers 24 genannte Mailāʾ; wer die andere war, wissen wir nicht. – Mit Hind ist wohl wieder eine šīʿitische Asketin dieses Namens gemeint (Ǧāḥiẓ, *Bayān*, a. a. O.). Über ihre beiden Genossinnen ist nichts bekannt. Daß diese sich unter den vorher

genannten Namen verstecken, ist unwahrscheinlich. Denkbar wäre allenfalls, daß die beiden „Heuschrecken" (*al-ǧarādatān*) gemeint sind, zwei Sängerinnen, die zusammen mit Hind und Fartanā von Ǧāḥiẓ in seinem *K. at-Tarbīʿ wat-tadwīr* genannt werden (§ 151; dazu Pellat in: *Vie du Prophète* 77). Jedoch wäre damit der Bereich der Šīʿa wiederum verlassen. Man gewinnt eher den Eindruck, daß Ṣafwān seine ganze Kenntnis von weiblichen Exponenten dieser Bewegung zusammenrafft, um Baššār in die ihm gebührende feminine Gesellschaft zu bringen.

Ṣafwān hat noch ein zweites Mal zu dem Thema Stellung genommen. Jetzt aber verbindet er dies mit einer Schilderung von Wāṣils Triumph in der Audienz vor ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz:

3: Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 32, 6 ff.:

1 In ihrem Bauche[15] hat der Mensch (*al-ʿabd*) eine überaus verborgene Heimstatt;
auf ihrem Rücken vollzieht der Mensch seine religiösen Pflichten[16].
2 Sie speit Salzbrocken aus und behält für sich
Barren, die niemals rosten, mag auch noch soviel Zeit vergehen.
3 Nicht(s vermag) das, was in ihrem Innern ist, von Grund auf zu zählen
(, weder) Rechnung noch Schrift, mag man sich auch größte Mühe geben.
4 Frag also nach ʿAbdallāh (b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz und dem, was geschah) am Tag seines Festes!
Das war ein Anlaß (*maqām*), bei dem kein Unwürdiger (*waġd*) zugegen war.
5 Vor ihm (d. h. Wāṣil) hielten Šabīb und Ibn Ṣafwān
eine Ansprache, der klare Intention nicht abging (?)[17],
6 und es erhob sich Ibn ʿĪsā. Dann kam Wāṣil hinterdrein[18]
und hielt eine originelle Rede (*abdaʿa qaul*[*an*]), derentgleichen es bei den Sterblichen sonst nicht gibt.
7 Das *rāʾ* tat ihm keinen Abbruch; denn er verstand sich darauf,
es auszulassen, wobei der Redefluß doch ununterbrochen und zusammenhängend blieb.
8 ʿAbdallāh gab der Ansprache Wāṣils den Vorzug,
und als es ans Verteilen der Gaben ging, erhielt dieser den doppelten Anteil.

---

[15] Scil.: dem der Erde.

[16] *farāʾiḍahū*. Gedacht ist wohl in erster Linie an das Gebet.

[17] *lā yuǧānibuhū l-qaṣdu*. Der Herausgeber schlägt vor, *qaṣd* als Adjektiv im Sinne von *muʿtadil* zu verstehen, also etwa: „eine Ansprache, von welcher eine ausgeglichene Natur sich nicht fernhalten würde". Aber das gibt auch keinen besseren Sinn und ist zudem durch die Wörterbücher nicht ganz gedeckt.

[18] *qaffāhu Wāṣil*. Der zweite Stamm ist etwas ungewöhnlich.

9 Jedermann stellte der Dank für die ihm (erwiesenen) Geschenke zufrieden[19];
in seinen Augen (aber) schätzte die Askese jenes Doppelte gering.

Auch übersetzt von Pellat in: Festschrift Wickens 30 f. – Zu v. 3 vgl. oben Text 2, v. 2; mit „Rechnung" bzw. „Schrift, Geschriebenes" wird wohl zwischen Kopfrechnen und einer schriftlichen Addition unterschieden. – Zu vv. 4 – 9 vgl. Bd. II 242 f.

[19] D. h.: „Jedermann war zufrieden aus Dank über ...". Das Suffix in *ḫibā'ihim* bezeichnet den gen. obj. Oder soll man etwa lesen: *fa-aqna'a kullu qaumin šukra ḫibā'ihim*, „Jedermann erstattete zufriedenstellenden Dank für seine Geschenke"? Aber das läßt sich wohl grammatikalisch nicht rechtfertigen.

XIII al-Aṣamm

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm 214, 11 ff.:

1) *Tafsīr al-Qur'ān.*
Noch einmal genannt ib. 36, apu. und (wohl als Nachtrag) 37, 8. Im einzelnen vgl. Bd. II 403 ff. und unten Text 15 – 21.
2) *K. at-Tauḥīd.*
3) *K. ar-Radd ʿalā Hišām fī t-tašbīh.*
4) *K. al-Bayān ʿan asmā' Allāh.*
5) *K. al-Ḥuǧǧa war-rusul.*
6) *K. al-Mūǧaz fī r-rusul.*
7) *K. Ḫalq al-Qur'ān.*
8) *K. Rasā'il al-a'imma fī l-ʿadl.*
9) *K. al-Maḫlūq.*
10) *K. ar-Radd ʿalā l-Muǧbira fī l-maḫlūq.*
11) *K. al-Āy allatī tus'alu ʿanhā l-Muǧbira.*
12) *K. al-Amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar.*
13) *K. Mā dalla ʿalaihi l-Kitāb was-sunna wa-ṣifat al-kabā'ir wa-ṣiġārihā.*
Ist statt *wa-ṣifat* zu lesen *fī ṣifat*?
14) *K. al-Imāma.*
15) *K. ar-Radd ʿalā man qāla bis-saif.*
16) *K. al-Maʿrifa.*
17) *K. Maʿrifat wuǧūh al-kalām.*
18) *K. al-Ḫarakāt.*
19) *K. Iftirāq al-umma wa-ḫtilāf aš-šiyaʿ.*
20) *K. al-Ǧāmiʿ ʿalā r-Rāfiḍa.*
21) *K. ʿalā ahl al-fatwā.*
22) *K. ar-Radd ʿalā l-Yahūd.*
23) *K. ar-Radd ʿalā l-Maǧūs.*
24) *K. ar-Radd ʿalā z-zanādiqa.*
25) *K. ar-Radd ʿalā d-Dahrīya.*
26) *K. ʿalā l-mulḥida.*

WIDERLEGUNGEN:

a) durch Bišr b. al-Muʿtamir (gegen nr. 9 und 14; vgl. Werkliste XVII, nr. 5 bzw. 38 sowie nr. 39).
b) durch Hišām al-Fuwaṭī (gegen nr. 18; vgl. Werkliste XXIV, nr. 5).

c) durch Faḍl b. Šāḏān (gegen nr. 14; vgl. Ṭūsī, *Fihrist* 254, –5 und Naǧāšī 217, 9).
d) durch al-Mufīd (gegen nr. 14; vgl. McDermott, *Theology of al-Mufīd* 40, nr. 171).

TEXTE:

1: Aš'arī, *Maq.* 343, 12 ff.:

„Aṣamm lehrte: *a* Ich anerkenne (*uṯbitu*) nur den dreidimensionalen Körper. *b* Er anerkannte weder Bewegung noch Ruhe noch irgendeinen (anderen) Akt unabhängig vom Körper, *c* weder Stehen noch Sitzen, weder Getrenntsein noch Vereinigtsein, weder Bewegung noch Ruhe, weder Farbe noch Schall, Geschmack und Geruch.

d Einer von jenen Denkern (*ahl an-naẓar*), die behaupten, daß Aṣamm die einzelnen (aufeinanderfolgenden) Bewegungsmomente, die Ruhe oder die Farben notwendigerweise gekannt habe und sich (nur) nicht darüber im klaren gewesen sei, daß sie vom Körper unabhängig[1] sind, berichtet von ihm, daß er Bewegung und Ruhe wie auch (alle) übrigen Akte (bloß) für nicht vom Körper unabhängig hielt, nicht dagegen, daß er Bewegung oder Ruhe, Stehen oder Sitzen und irgendeinen (andern) Akt (schlechthin) nicht anerkannt habe. *e* Wer aber behauptet, Aṣamm habe die Akzidenzien überhaupt nicht gekannt, der berichtet von ihm, er habe Bewegung oder Ruhe, Stehen oder Sitzen, Vereinigtsein oder Getrenntsein überhaupt nicht anerkannt. Ebenso lehre er bei den übrigen Akzidenzien."

Der Abschnitt ist sehr umständlich. Er dreht sich im Kreise: *e* stimmt wieder überein mit *a–c*. Wahrscheinlich ist er nicht einheitlich; *a–c* und *d–e* können aus verschiedenen Quellen stammen. Auch *b* und *c* überschneiden sich; in *c* ist erneut von Bewegung und Ruhe die Rede. *c* liefert einfach eine Liste von Akzidenzien, wie sie auch in *e* vorausgesetzt wird. Die Aufzählung ist nicht vollständig; sie gibt nur diejenigen Beispiele, anhand derer man immer diskutierte. Die Lehre wird sonst nur kurz referiert, entweder negativ (Leugnung der Akzidenzien; so Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 267, –6 f.; Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 36, ult. ff. in Gemeinschaft mit gewissen Dahriten und Sumaniten; *Farq* 95, 7/115, –5; Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 37, 4; Šahrastānī 53, 7/115, 3 > Ṣafadī, *Wāfī* X 270, 14 f.) oder positiv (es gibt nur Substanzen; so Ǧuwainī, *Šāmil* 168, 6 f. oder Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 11, pu. f.). Dazu auch Text III 22, c. Zu *b* vgl. noch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 55, ult. f. Zur Anwendung im Einzelfall vgl. weiterhin:

[1] Wörtlich: „verschieden".

2: *Maq.* 242, 2:

„Aṣamm lehrte: (Handlungsunfähigkeit) ist nichts anderes als der Handlungsunfähige (selber). Dieser hat keine davon unabhängige Handlungsunfähigkeit, aufgrund deren er handlungsunfähig wäre".

Ähnlich von der Handlungsfähigkeit (*qudra*) ausgesagt bei Baġdādī, *Farq* 96, 8 f./116, 3 f.

3: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 7, 15 ff.:

„... Sie alle leugnen das Wissen und gehen davon aus, daß jeder Wissende ohne Wissen sei und jedes Bewegte oder Farbige sich ohne Bewegung bewege und ohne Farbe farbig sei".

Das ist polemisch formuliert, im Sinne von 1, e. „Ohne Wissen" heißt: „ohne ein von dem Menschen verschiedenes Akzidenz ‚Wissen', durch das sich der Wissensakt ergibt"; „ohne Bewegung": „ohne ein vom Körper unabhängiges Bewegungsmoment"; „ohne Farbe": „ohne Farbe, die von außen hinzuträte". Mit „sie alle" sind neben Aṣamm die „Leugner der Akzidenzien unter den Dahriten" gemeint. Ähnlich Ǧuwainī, *Šāmil* (Frank) 52, 15 ff.

4: Aš'arī, *Maq.* 564, 3 f.:

„Naẓẓām und Aṣamm lehrten: Man kann Gott nicht das Vermögen zuschreiben, ein von dem Handlungsfähigen unabhängiges Handlungsvermögen oder ein von dem Lebenden unabhängiges Leben zu schaffen. Beide halten das für denkunmöglich".

Ähnlich Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 122, –4 f.; vgl. auch Text 9, b.

5: *Maq.* 335, 12 ff.:

„*a* Aṣamm hielt Leben und Seele (*rūḥ*) nicht für etwas vom Körper Unabhängiges. *b* Er sagte: Mir ist nichts anderes einsichtig als (dieser) dreidimensionale Körper, den ich sehe und vor Augen habe. *c* Er stand auf dem Standpunkt, die Person (*nafs*) sei dieser konkrete Leib (*hāḏā l-badan bi-ʿainihī*), sonst nichts. *d* Wenn man von ihr spreche, so nur, um die Sache an sich (*ḥaqīqat aš-šaiʾ*) zu verdeutlichen und zu bekräftigen, nicht als einem Moment (*maʿnā*, das) unabhängig vom Leib (existiere)".

Vgl. dazu Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 70, 4 und V 74, 4 f.; etwas paraphrasiert *al-Uṣūl wal-furūʿ* I 166, –4 ff. Zu *a* auch Text 4. Zu *b* vgl. 9, c.

6: *Maq.* 331, 6 ff.:

„*a* Abū Bakr al-Aṣamm lehrte: Der Mensch ist das, was man sieht – ein Eines (*šai' wāḥid*), ohne Seele (*rūḥ*), eine einheitliche Substanz (*ǧauhar wāḥid*). *b* Er leugnete (nämlich) alles, was nicht sinnlich wahrnehmbar ist".

Zu *b* vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 74, 5 und *al-Uṣūl wal-furū'* I 151, ult. f. Allgemein zu Text 1 – 6 s. Bd. II 398 ff.

7: *Maq.* 328, 14 f.:

„Zurqān berichtet von Aṣamm folgende Lehre: Nichts in der Welt ist latent vorhanden in Dingen, von denen man das (normalerweise) sagt".

8: Šahrastānī, *Milal* 19, 5 ff./31, 11 ff.:

„*a* Fuwaṭī und Aṣamm stimmten darin überein, daß Gott unmöglich um die Dinge wissen könne, bevor sie existieren. *b* Sie hielten es für ausgeschlossen, daß das Nichtseiende Etwas sei".

Vgl. Bd. II 400 und Kap. C 4.1.1.

9: Aš'arī, *Maq.* 588, 4 ff.:

„Manche lehrten: *a* (Der Koran) ist ein Körper; es ist undenkbar, daß er ein Akzidens sei. *b* Sie bestritten nämlich, daß Gott oder ein Mensch ein Akzidens bewirken (könne). *c* Nach ihrer Meinung ist uns nur das rational einsichtig, was Körper ist[2] – abgesehen von Gott allein: er ist nach ihrer Meinung etwas, das weder Körper noch Akzidens ist. *d* Das ist ein Referat der Lehre des Ǧa'far b. Mubaššir. *e* Ich aber glaube, es ist die Lehre des Aṣamm."

Der Bericht steht dem anonymen Referat *Maq.* 191, 8 f. nahe; daß dort *qur'ān* durch *kalām Allāh* ersetzt ist, hat wohl nichts zu bedeuten (vgl. 192, 1 ff., wo wieder *qur'ān* steht). Zu *a* vgl. Šahrastānī 53, 6 f. / 115, 1 f. > Ṣafadī, *Wāfī* X 270, 14; als Körper ist der Koran natürlich geschaffen. Zu *b* s. o. Text 4. Zu *c* vgl. Text 5, b, wo sich auch das Verb *'aqala* findet, das Ritter zu seiner Konjektur angeregt hat. Daß *na'qulu* zu *yaf'alu* verschrieben wurde, erklärt sich durch das unmittelbar vorhergehende *yaf'alu* in *b*. *'Indahū* ist gegenüber dem folgenden *'indahum* nicht zu halten. Vielleicht geht der Fehler schon auf Aš'arī zurück. Denn ursprünglich handelte es sich ja, wie er sagt, um ein Referat der Lehre

[2] Ich greife die von Ritter im Apparat vorgeschlagene Konjektur sinngemäß auf, lese jedoch mit anderem Ansatz: *wa-lā na'qulu 'indahum šai'an illā* ...

des Ǧa'far b. Mubaššir; der Passus stand also insgesamt im Singular und ist nur von ihm, da er an diese Zuschreibung nicht glaubte (*e*), anonymisiert und damit auf den Plural umformuliert worden. Er leitet auch die übrigen Abschnitte in derselben Art wie diesen mit *qāla qā'ilūn* „manche lehrten" ein. Sachlich ist die Korrektur, die er vornimmt, wohl in Ordnung; Ǧa'far b. Mubaššir betrachtete den Koran nicht als Körper, sondern als Akzidens (vgl. Kap. C 4.2.1.2). Gimaret hat recht, wenn er meine Ausführungen in: EI[2] Suppl. 89 a in diesem Punkte korrigiert (*Livre des Religions* 259, Anm. 26). Jedoch glaube ich nicht, daß seine Interpretation von *d* zutrifft. Aš'arī zitiert hier nicht aus einem Buch des Ǧa'far b. Mubaššir; das kann *hāḏihī ḥikāyat qaul Ǧa'far b. Mubaššir* m. E. nicht heißen. *qaul* ist wie in *e* die „Lehre"; ein „Bericht des Ǧa'far b. Mubaššir" wäre (*hāḏihī*) *ḥikāya ḥakāhā Ǧa'far b. Mubaššir* oder besser *(hāḏā) mā ḥakāhu Ǧa'far b. Mubaššir*. Aš'arī benutzt zwar in der Tat ein Buch Ǧa'fars; aber das Zitat daraus beginnt erst S. 589, 14. – Zu Aṣamm vgl. auch Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 261, 7 ff.

10: *Maq.* 270, 9 ff.:

„*a* Abū Bakr al-Aṣamm lehrte: Der Glaube ist die Summe der guten Werke. *b* Wenn ein Muslim im weitesten Sinne (*min ahl al-milla*) etwas Schwerwiegendes begeht, welches nicht Unglaube ist, so ist er aufgrund dieser Tat ein schwerer Sünder (*fāsiq*), aber kein Ungläubiger und kein ‚Heuchler'; (vielmehr bleibt er) gläubig durch sein Einheitsbekenntnis und die guten Werke, die er getan hat."

11: *Maq.* 269, ult. ff.:

„*a* Mit Ausnahme des Aṣamm leugnete die Mu'tazila vor (Ǧubbā'ī) insgesamt, daß der schwere Sünder (*fāsiq*) gläubig sein könne. *b* Sie sagte, daß der schwere Sünder weder gläubig noch ungläubig sei und nannte dies einen Zwischenstatus (*manzila baina l-manzilatain*). *c* Sie sagte: Der schwere Sünder hat (zwar) Glauben in sich, (aber) ohne daß wir ihn deswegen gläubig nennen; (denn auch) ein Jude hat Glauben in sich, ohne daß wir ihn deswegen gläubig nennen".

c ist aus dem unmittelbar vorausgehenden Passus 269, 14 f. herausentwickelt, wonach Ǧubbā'ī dies anders sah: man kann einen Juden getrost einen Gläubigen oder einen Muslim nennen; das ist eine rein sprachliche Bezeichnung. In der Übersetzung ist der Passus durch die Klammerergänzungen aus diesem Zusammenhang herausgelöst. Zur Sache vgl. Bd. II 407 f.

12: *Maq.* 278, 3 ff.:

„Aṣamm lehrte: (Daß die schweren Sünder auf ewig in der Hölle bleiben werden,) weiß man weder aufgrund der Offenbarung noch aufgrund der

Exegese, sondern aufgrund dessen, daß die schweren Sünder nach Ansicht aller Muslime ohne Unterschied der Konfession (*ahl aṣ-ṣalāt*) beschimpft werden müssen. Niemand (nämlich) ist zu beschimpfen, der nicht ein Feind Gottes wäre, und wer ein Feind Gottes ist, kommt in die Hölle".

13: *Maq.* 278, 7 ff.:

„Mit Ausnahme des Aṣamm kam die Muʿtazila darin überein, man sei (prinzipiell) dazu verpflichtet, zu gebieten, was recht, und zu verbieten, was verwerflich ist, insofern man dazu mit Zunge, Hand und Schwert imstande und befähigt sei, je nachdem wieweit man dazu (jeweils) in der Lage ist."

14: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 171, 10 ff.:

„Andere meinten, mit dem (Gebot des *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar*) sei nur intendiert: mit dem Herzen – dies allerdings sei unerläßlich – bzw. mit der Zunge, wenn man dazu in der Lage sei, keineswegs dagegen mit der Hand oder mit gezücktem Schwert und mit Waffengewalt. Dies ist die Lehre des Abū Bakr b. Kaisān al-Aṣamm ..."

Zur Sache vgl. Bd. II 390 und 409.

15: *Maq.* 223, 3 ff.:

„Abū Bakr al-Aṣamm lehrte: *a* (Mit) *muḥkamāt* sind (Koranverse gemeint, welche) klare Argumente (enthalten), nach deren Sinn niemand, der darauf aus ist, zu suchen braucht, *b* z. B. was Gott von den Völkern der Vergangenheit berichtet: wer sie strafte und auf welcher Grundlage sie gestraft wurden, *c* oder was er von den götzendienerischen Arabern berichtet: daß er sie aus einem Samentropfen geschaffen habe und daß er ihnen aus dem Wasser Früchte und Futter (? *abb*) habe erstehen lassen (vgl. Sure 80/31) und dergleichen mehr. All das ist *muḥkam*. *d* Er sagte: Gott spricht: ‚(eindeutig) bestimmte Verse, welche die Urschrift sind' (Sure 3/7), m. a. W.: die Basis, von der aus ihr, wenn ihr über sie nachdächtet, wüßtet, daß alles, was Muḥammad gebracht hat, Wahrheit von Gott ist.

e Mit ‚und andere, mehrdeutige' (*mutašābihāt*, Sure 3/7) sind dagegen Offenbarungen gemeint wie z. B. die, daß Gott die Toten auferwecken und die Stunde (des Gerichtes) bringen und an denen, die sich ihm widersetzen, Rache nehmen wird, *f* oder wenn ein Vers ausgelassen oder abrogiert ist – *g* (Stellen also,) die sie nur durch Nachdenken erfassen (könnten) und (deshalb) beiseite lassen mit den Worten: ‚Bring uns doch die Strafe Gottes her!' (Sure 29/29). *h* Über all dies herrscht bei ihnen so lange Ungewißheit

(*ʿalaihim šubha*), bis sie nachgedacht haben und erkennen, daß Gott sie strafen (kann), wann immer er will, und sie hinschaffen (kann), wohin er will."

Referiert bei Faḫraddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġaib* VII 182, –5 ff. Er bringt die Koranverse, auf die hier nur angespielt ist, in extenso. Dabei hat er in *c* statt Sure 80/31 Sure 2/22 (wo *abb* nicht vorkommt); den vorhergehenden Verweis auf die Entwicklung des Embryos erläutert er mit Sure 23/14. Die Theorie ist zusammengefaßt auch bei

16: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 222, 4 ff.:

„*a* Aṣamm behauptete, *muḥkamāt* seien diejenigen (Verse), mit denen Gott gegen die argumentiert, welche eingestehen, daß es die (genannten Zeichen) gibt – wenn er z. B. gegen die Schriftbesitzer mit den Nachrichten über die Völker der Vergangenheit argumentiert, die in ihrer Schrift stehen: wie sie für ihre Widersetzlichkeit bestraft wurden und wie sie ungläubig waren. *b* Oder ebenso, wenn er gegen die Heiden damit argumentiert, daß er sie aus Wasser geschaffen habe (vgl. Sure 25/54 usw.), daß er sie aus den Lenden (der Männer) in den Schoß (der Frauen) übertragen habe und daß sie sterben würden und dergleichen augenfälliger Dinge mehr. *c* *Mutašābih* sei dagegen das, womit er gegen die Heiden argumentiert bezüglich Auferweckung und Auferstehung und ähnlicher Sachverhalte, die man (nur) durch Nachdenken und Beweisführung erkennt und in denen sie dann auf Zwietracht aus waren (*ibtaġawu l-fitna*; vgl. Sure 9/48)."

Kurz auch Ǧuwainī, *Burhān* 423, 4 ff. und, vermutlich in Anlehnung daran, Ġazzālī, *Manḫūl* 170, 7 ff. Alle diese Referate gehen letzten Endes wohl zurück auf die Exegese von Sure 3/7, die Aṣamm in seinem Korankommentar brachte. Zur Überlieferung dieses Textes vgl. allgemein Bd. II 403 ff. Weitere Fragmente vgl.

17: Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* I 45, 5:

(zu Sure 2/8: „Gott hat ihre Herzen und ihr Gehör und ihr Gesicht versiegelt ...")

„Der Unglaube hat in ihren Herzen Platz ergriffen. Diese wurden daraufhin wie versiegelt, sie selber aber wie jemand, der nicht begreift, nicht sieht und nicht hört".

Vermutlich nur ein sinngemäßes Referat, das zugleich die Exegese des Abū Muslim al-Iṣfahānī (gest. 459/1067) wiedergibt.

18: Māturīdī, *Ta'wīlāt ahl as-sunna* I 59, 4 ff.:

(zu Sure 2/17: „Bei ihnen[3] ist es wie bei dem, der ein Feuer anzündete. Nachdem es um ihn herum Helligkeit verbreitet hatte, nahm Gott ihr Licht weg und ließ sie in Finsternis zurück, so daß sie nichts sahen")

„Es sagte Abū Bakr al-Aṣamm: *a* Wer Glauben zur Schau trägt, ist, insofern er sich unter den Menschen mit dessen Licht schmückt, wie jemand, der ein Feuer anzündet, insofern er um das Feuer herum durch dessen Licht Helligkeit verbreiten will. *b* Dann läßt Gott im Jenseits sein Licht verschwinden, wie er es (vorher) schon in seinem Innern (*fī s-sirr*) verschwinden ließ. *c* Ebenso läßt Gott das Licht dessen verschwinden, der (ein Feuer) angezündet hat, so daß damit auch (der Effekt) verschwindet, daß man sich mit dem Licht um das Feuer herum schmücken kann.

Er sagt weiter: *d* Man hat eingewandt: Das ist ein Fluch, wie jemand sagt: ‚Möge Gott sein Licht verschwinden lassen', d. h. (das Licht) dessen, der den (Glauben) zur Schau trägt, so daß der ‚Heuchler' in der Finsternis des Jenseits verharrt und der, welcher (ein Feuer) anzündet, in der Finsternis der Dunkelheit und der Nacht."

Hier wird also das Perfekt in *ḏahaba llāhu bi-nūrihim* optativisch verstanden. – Es folgt eine Exegese zu Sure 2/19-20: „Oder es ist, wie (wenn) ein Gewitterregen vom Himmel (niedergeht), voller Finsternis, Donner und Blitz. Sie stecken sich vor den Donnerschlägen in Todesfurcht die Finger in die Ohren – und Gott hat die Ungläubigen (allesamt) in seiner Gewalt. * Der Blitz raubt ihnen beinahe das Gesicht. So oft er ihnen hell macht, gehen sie darin. Und wenn er es (wieder) dunkel über ihnen werden läßt, bleiben sie stehen. Wenn Gott wollte, würde er ihnen das Gehör und Gesicht (ganz) nehmen. Gott hat zu allem die Macht."

„Dann sagte er: *e* (Gott) vergleicht den Aufruf zum Islam mit einem Gewitterregen, die Anstrengung, die man darauf verwendet, mit der Finsternis der Nacht und den Gewinn, den man davon hat, mit dem Blitz. *f* Wenn (die Menschen) vor dem, was sie über die Mühsalen (*šadā'id*) im Islam vernehmen, die Finger in die Ohren stecken, so vergleicht er dies mit dem Donnerschlag: ‚Der Blitz raubt ihnen beinahe das Gesicht' – d. h.: er ruft sie auf zu dem Gewinn, den man vom Islam hat, und ‚wenn es finster über ihnen wird' durch die Mühsale, so ‚bleiben sie stehen' und kehren sich vom Propheten ab. ‚Wenn Gott wollte, so nähme er' das, was er da erwähnt, ‚weg', d. h. er würde sie taub und blind werden lassen".

Daß auch dieser Passus noch auf Aṣamm zurückgeht, zeigt ein Vergleich mit dem Kommentar des Ǧušamī (Hs. Ṣan'ā', Mutawakkilīya I, fol. 16 a). In Vers 2/19 war weiterhin die Bedeutung von *muḥīṭ* in *wa-llāhu muḥīṭun bil-kāfirīn* zweifelhaft. Wie aus dem Zitat bei Ṭabrisī I 58, 8 hervorgeht, verstand Aṣamm dies nicht im Sinne von „völlig in der Gewalt haben", wie Paret dies in seiner

[3] Gemeint sind die „Heuchler" (*munāfiqūn*).

– oben zitierten – Übersetzung tut, sondern eher als: „Gott durchschaut die Ungläubigen von Grund auf". Er interpretiert: „Er weiß über sie Bescheid, kennt also ihre Geheimnisse und gibt seinem Propheten Einblick in ihre innersten Gedanken (*ḍamā'ir*)".

19: Māturīdī, *Ta'wīlāt* I 95, 8 f.:

(zu Sure 2/32, wo die Engel sagen: „Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns vermittelt hast")

„Abū Bakr ʿAbdarraḥmān b. Kaisān sagte: Das macht den Anspruch der Astrologen und Vogelschauer zunichte, (sie kennten) das Verborgene[4], ohne daß Gott es sie ihrer Behauptung nach wissen ließe".

Übernommen bei Ṭabarī, *Tafsīr* [3]I 494, pu. f., aber ohne Namensnennung.

20: Māturīdī, *Ta'wīlāt* I 103, 1 ff.:

(zu Sure 2/34: „(Satan) gehörte nämlich zu den Ungläubigen")

„*a* Andere sagten: Er war kein Engel. Das ist die Lehre des Ḥasan (al-Baṣrī) und des Aṣamm. Sie belegten das auf mehrere Weise:

1) mit den (Versen), in denen Gott vom Gehorsam der Engel ihm gegenüber spricht, z. B. Sure 66/6: ‚(Engel,) die sich gegen Gott in dem, was er ihnen befohlen hat, nicht auflehnen' oder Sure 21/27: ‚Sie kommen ihm in ihrem Sprechen nicht zuvor und handeln (nur) nach seinem Befehl' oder Sure 21/19: ‚... Sie sind nicht zu hochmütig dazu, ihm zu dienen, und werden (darin) nicht müde'. Da beschreibt (nämlich) Gott, wie sie ihm gehorsam sind und seinem Befehl folgen. Gehörte nun der Verfluchte und Gesteinigte zu ihnen, so hätte er ihm ebenso gehorcht wie sie.

2) mit Sure 7/12, wo (Satan) sagt: ‚Mich hast du aus Feuer geschaffen, ihn (nur) aus Lehm'. Die Engel sind nämlich aus Licht geschaffen (nicht aus Feuer).

3) mit Sure 18/50, wo es heißt: ‚Er war (einer) von den Ǧinn'. Es heißt nicht: ‚von den Engeln'. Diese Verse weisen darauf hin, daß er kein Engel war.

b Dann sagte er zu ‚Da warfen sie sich (alle) nieder, außer Satan' (im gleichen Vers): Man kann eine Ausnahme machen mit Bezug auf ein Genus, das nicht das des Ausgenommenen ist, wenn man etwa sagt ‚Die Kūfier betraten dieses Haus, nur ein Medinenser nicht'. Das ist im Sprachgebrauch möglich. Aus der Ausnahme(partikel) ist also nur zu schließen, daß der Befehl ursprünglich ihnen allen galt. Der Befehl, sich niederzuwerfen, galt ihm und den Engeln gemeinsam, wie wenn es in Sure 2/199 heißt: ‚Hierauf führet den Prozessionslauf durch, von wo die Leute ihn (schon immer) durchgeführt haben!'; das

[4] *al-ġaib*. Gemeint ist die Zukunft.

zeigt, daß hier ein Befehl an die Menschen gerichtet wurde, den Prozessionslauf (auf alle Zeiten) durchzuführen. So auch im ersteren Fall".

Vgl. zur Streitfrage auch Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 296, 12 ff., wo die Beweisführung des Aṣamm auf den zweiten der unter *a* genannten Gründe zugespitzt ist. Dieser scheint in der Tat der für ihn charakteristische gewesen zu sein. Daß Ḥasan al-Baṣrī die Engelnatur Satans leugnete (*a*), hat auch Ṭabarī notiert (I 506 nr. 696 f.; dazu Bd. II 48). Die Gründe für diesen Standpunkt, die dieser im Anschluß daran zusammenfaßt (507, –4 ff.), decken sich z. T. mit nr. 2 und 3 in dem hier übersetzten Passus; aber gerade die Lichtnatur der Engel bleibt unerwähnt. Zu *b* vgl. Text XXX 28; Ǧāḥiẓ hat diese Interpretation abgelehnt.

21: Faḫraddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġaib* IX 160, 13 ff.:

(zu Sure 4/1: „Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen (*nafs*) geschaffen hat!")

„Aṣamm sagt: *a* Der Aussagewert besteht darin, daß die Vernunft keinen Beweis dafür besitzt, daß die Menschen aus einem einzigen Wesen erschaffen sein müssen, sondern dies nur durch Offenbarungsbeweise erkannt wird. *b* Der Prophet war Analphabet, las kein Buch und studierte bei keinem Lehrer. *c* Als er hierüber berichtete, war das ein Bericht über das ‚verborgene Geheimnis', also ein Wunder. *d* Kurzum: Die Wendung ‚er hat euch erschaffen' ist ein Beweis für die Erkenntnis des Monotheismus, die Wendung ‚aus einem einzigen Wesen' ein Beweis für die Erkenntnis der Prophetenschaft. – *e* Wenn man nun einwendet: Wieso kann es richtig sein, daß alle Menschen von einem einzigen Wesen abstammen, trotz ihrer Vielzahl und trotz der Kleinheit dieses Wesens (nämlich Adams)?, *f* so entgegnen wir: Gott hat erläutert, was damit gemeint ist; denn wenn Adams Gattin aus einem Stück seines Körpers geschaffen wurde, dann die Erschaffung ihrer Kinder aus ihrer beider Samenflüssigkeit erfolgte und dann so immerfort, so darf man alle Menschen auf Adam zurückführen."

Die Übersetzung folgt der von E. Gräf in: bustan 10/1969, Heft 2 – 3, S. 44. Ob der ganze Passus auf Aṣamm zurückgeht, ist unklar.

21A: Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 393, 15 ff.:

(zu Sure 7/143: „Und als Mose zu unserem Termin kam und sein Herr mit ihm sprach, sagte er: ‚Herr! Laß mich (dich) sehen, damit ich dich anschaue!' Gott sagte: ‚Du wirst mich nicht sehen ...' ")

„*a* Die Muʿaziliten sind bei diesem Vers und seiner Interpretation uneins bezüglich der (von Mose ausgesprochenen) Bitte. *b* Einige behaupten, Mose habe seinen Herrn um ein Zeichen gebeten, durch das er ihn auf unmittelbare

Weise erkenne[5]. ‚Laß mich sehen, damit ich dich anschaue!' bedeute also: ‚Laß mich ein Zeichen sehen, durch das ich dich erkenne, so wie ich das erkenne, auf das ich (normalerweise) schaue, damit ich auf unmittelbare Weise wissend werde und kein Platz mehr für Einwände und Zweifel bleibe!'. *c* Diese Ansicht vertraten unter ihnen Abū Bakr al-Aṣamm und Abū l-Qāsim al-Kaʿbī."

Eine systematische Sammlung der Zitate aus Aṣamms Korankommentar steht noch aus. An vielen Stellen finden sich nur Paraphrasen; vgl. etwa *Mafātīḥ al-ġaib* III 193, 5 f. (zu Sure 2/96, in Übereinstimmung mit Farrāʾ), IV 102, 17 ff. (zu Sure 2/142), V 63, –5 ff. und 136, apu. ff. (zu Sure 2/172 und 189, in Übereinstimmung mit Ḥasan al-Baṣrī), XVII 187, 9 ff. (zu Sure 11/7, wo „sein Thron war auf dem Wasser" nicht heißt, daß dieser es berührte, sondern nur, daß Thron und Wasser dem Himmel und der Erde vorausgingen). Vgl. auch die Auswahl nach derselben Quelle bei Jomier in: MIDEO 15/1982/152 f. – Zu der Fragestellung von Text 20 ist noch heranzuziehen

22: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 295, 10 ff.:

„Andere von ihnen (den Muʿaziliten) behaupten, daß diejenigen Engel, die ohne Sünde sind, über den Propheten stehen; diejenigen aber, die auch nur die geringste Sünde getan haben, wie Hārūt und Mārūt, sind den Propheten nachgeordnet. Das ist die Ansicht des Aṣamm unter ihnen".

23: Faḫraddīn ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal* 161, 9/372, 12 f.:

„Naẓẓām, Aṣamm und Ǧaʿfar b. Mubaššir halten dies für möglich (daß nämlich ein Prophet läßliche Sünden begehen könne), und zwar aus Versehen und Vergeßlichkeit".

In der alten Ausgabe ist an dieser Stelle eine Zeile ausgefallen. Zur Fragestellung vgl. Text XXII 231.

24: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 287, 5 f.:

„Aṣamm behauptete, *a* Herrschaft werde nur durch Konsens bezüglich des betreffenden Kandidaten verliehen; *b* sie werde nicht durch ein Wahlgremium (*šūrā*) etabliert und auch nicht dadurch, daß nur ein Teil der Gemeinde eine Entscheidung trifft."

a auch Aš'arī, *Maq.* 460, 6 f. Zur Sache vgl. Bd. II 408 f.

[5] Die Vokalisation des Herausgebers ist unnötig. Es ist wie im folgenden der I. Stamm zu lesen.

25: Aš'arī, *Maq.* 456, 9 ff.:

„Manche lehrten: *a* Abū Bakr war Oberhaupt (*imām*, der Gemeinde), dann ʿUmar, dann ʿUṯmān; ʿAlī (aber) war nicht Oberhaupt, denn auf ihn hatte man sich nicht geeinigt. *b* Muʿāwiya war Oberhaupt nach dem Tode von ʿAlī; denn die Muslime haben sich damals auf seine Herrschaft geeinigt. *c* Das ist die Lehre des Aṣamm".

Ähnlich Baġdādī, *Farq* 150, 4 f./164, 1 ff.; Šahrastānī 19, 3 ff./31, 9 ff. und 51, 5 ff./110, 1 ff. > Ṣafadī, *Wāfī* X 270, 11 ff. Etwas wortreicher Bayāḍī, *aṣ-Ṣirāṭ al-mustaqīm ilā mustaḥiqqī t-taqdīm* I 87, 8 ff. Abschwächend Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX$_2$ 61, 1 ff.; noch allgemeiner Mufīd, *al-Fuṣūl al-muḫtāra* I 63, 10 ff./68, 4 ff. = Maǧlisī, *Biḥār* X 434, – 6 ff. *b* auch Mufīd, *Ğamal* 28, 16 ff. Die detaillierteste Parallele ist

26: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 59, 2 ff. § 99 – 102:

„ʿAbdarraḥmān b. Kaisān, bekannt als Abū Bakr al-Aṣamm, einer derjenigen, die – allerdings mit einer von der üblichen abweichenden Begründung – dafür eintraten, daß auch ein weniger vortrefflicher Kandidat Herrscher werden könne (*imāmat al-mafḍūl*), lehrte folgendes: *a* Die Menschen übertragen manchmal die Herrschaft jemandem, der ihrer Ansicht nach zu dem Zeitpunkt, wo ihm die Herrschaft überantwortet wird, der vortrefflichste (Kandidat) ist. Nun mag aber hinterher jemand in der Gemeinde auftreten, der vortrefflicher ist als dieser; die Menschen stehen sich in ihren Vorzügen ja ausgesprochen nahe, so daß man heute im Vorzug (vor jemandem anders) zurücksteht, morgen dagegen (allen anderen) voraus ist, heute unwissend, morgen aber wissend ist. *b* Er sagte: Die Menschen dürfen den Herrscher nicht absetzen, weil ein (anderer) Kandidat (*raǧul min al-aʾimma*) vortrefflicher als er geworden wäre; sonst würden sie jeden Tag einen Herrscher absetzen und einen andern ernennen. *c* Er sagte: Da die Religion (*dīn*) dies untersagt, ist unter diesem Gesichtspunkt die Herrschaft eines weniger vortrefflichen Kandidaten erlaubt. Denn ein Herrscher kann heute der Vortrefflichste und im religiösen Wissen Erfahrenste in der Gemeinde sein. Dies währt (aber nur), solange ihm nicht jemand an die Seite tritt, der vortrefflicher ist als er; in diesem Fall ist der Herrscher der weniger vortreffliche (Träger seines Amtes).

d Er behauptete, Abū Bakr sei nach dem Tode des Propheten der vortrefflichste der Menschen gewesen, ebenso ʿUmar nach dem Tode Abū Bakr's. *e* Dann sei die Sache Aufgabe eines Wahlgremiums geworden (*ṣāra l-amr šūrā*), und der Vortrefflichste unter ihnen sei ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf gewesen. *f* Er sagte: (ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf) hat nämlich der Herrschaft entsagt und sich, als die übrigen Wahlmänner ihr nicht entsagten, von ihr ausgeschlossen, indem er sagte: „Ich schließe mich von der Herrschaft aus. Übertragt mir eure Aufgabe, so werde ich jemanden aus eurer Mitte wählen".

Da taten sie das, und er wählte ʿUṯmān. *g* (Aṣamm) sagte: Daß er der Herrschaft entsagte, beweist, daß er ihr vortrefflichster Kandidat war; wer ihm dann bezüglich (seiner Eignung für die) Herrschaft folgte, war ʿUṯmān.

h ʿAlī erkannte er Herrschaft nicht zu. *i* Er behauptete, die Huldigung an ihn sei ohne Wahlgremium zustande gekommen und die, welche ihm an Vortrefflichkeit ebenbürtig und gleich waren, hätten ihm den Rang streitig gemacht und ihm die Herrschaft nicht zugestehen wollen; darum habe er Krieg mit ihnen geführt. *k* Er sagte: Herrschaft wird nicht mit dem Schwert erworben; sie wird nur dem zugesprochen, dem sich die Nacken nach reiflicher Überlegung und Beratschlagung, nach Einverständnis der Gemeinde und allgemeinem Konsens in Gehorsam beugen. *l* Er gab Muʿāwiya recht darin, daß er gegen ʿAlī Krieg führte und ihm den Zugang zu Syrien verweigerte, bis die Gemeinde sich auf einen (einzigen) Herrscher geeinigt habe. *m* Er sagte: Muʿāwiya war nämlich von ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb als Gouverneur mit Syrien betraut worden, einem Herrscher also, auf dessen Herrschaft sich (alle) Muslime geeinigt hatten; dann hat ihn ʿUṯmān im Amt bestätigt, der seinerseits ein allerseits anerkannter Herrscher war. *n* Als ʿUṯmān ermordet wurde, hatte Muʿāwiya die Pflicht, Syrien nur einem Herrscher auszuhändigen, auf den sich die Menschen geeinigt hatten; wenn aber jemand anders es ihm mit Gewalt zu entreißen suchte, so hatte er die Pflicht, mit ihm Krieg zu führen."

27: Aš'arī, *Maq.* 453, 13 ff.:

„Aṣamm lehrte: *a* Wenn (ʿAlī) das Schiedsgericht einsetzte, um die Macht an sich zu reißen, so war es ein Fehler; und wenn es geschah, damit die Menschen voneinander abließen und sich schließlich auf einen Herrscher einigten, so war es richtig. *b* Abū Mūsā hatte recht, als er ihn absetzte, damit die Menschen sich schließlich um einen (einzigen) Herrscher scharten".

Verkürzt auch bei Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 14, 17 f. > Qummī, *Maqālāt* 14, 3 f.; *b* nach Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 292, 8 f. Zur Sache vgl. Bd. II 413.

28: Mufīd, *K. al-Ğamal* 26, 16 ff.:

„... al-Aṣamm mit der *kunya* Abū Bakr und dem Beinamen *ḫarbān*[6] sagte: *a* Ich enthalte mich der Stellungnahme bezüglich jeder der beiden Parteien (in der Kamelschlacht). Ich erkenne keiner von ihnen Rechtleitung noch Irrtum zu, und ich äußere mich nicht verbindlich in dieser Richtung, weder im einzelnen noch generell. *b* Ich sage vielmehr: Wenn ʿAlī mit dem Krieg gegen ʿĀʾiša, Ṭalḥa und Zubair beabsichtigte, den Mißstand abzustellen, den Bürgerkrieg auf Erden zu vermeiden und sie von der Machtergreifung und

[6] Dazu Bd. II 401. Hier verschrieben als *ǧ-r-yāl*.

der Feindseligkeit gegenüber den Menschen zurückzuhalten, so tat er recht und wird seinen Lohn erhalten. *c* Wenn er damit aber Zwangsherrschaft (*ǧabrīya*) und Despotismus anstrebte, ohne von den Rechtsgelehrten (*ʿulamāʾ*) beraten zu sein, vielmehr mit Gewalt und Zwang sich Herrschaft über die Menschen anmaßte, so ging er irre und führte in die Irre und ist des Höllenfeuers gewiß. *d* Er sagte: Ich sagte dies nur deswegen (so), weil ich keinen Einblick in die Sache habe und (mir) die Intentionen hierbei verborgen und die Ursachen der Fehlentwicklung (*asbāb al-bāṭil*) unklar sind; die Wahrheit ist den Leuten mit Verstand (hier) nämlich verborgen.

e Er sagte: Die gleiche Ansicht vertrete ich bezüglich der Gegenpartei. Ich sage: Wenn ʿĀʾiša, Ṭalḥa und Zubair mit ihrem Krieg gegen ʿAlī und seine Anhänger ihn daran zu hindern beabsichtigten, ohne Zustimmung der Rechtsgelehrten Despotismus zu üben, und wenn sie von denen, die sich an ʿUṯmān vergangen hatten, sein Blut einfordern und an ihnen Vergeltung üben wollten, um die Angelegenheit einem Wahlgremium (*šūrā*) anheimzustellen, damit die Muslime den Mann ihrer Wahl wählen konnten, so waren sie darin rechtgeleitet und rechtschaffen und verdienten jenseitigen Lohn. *f* Wenn sie damit aber weltliche Interessen und Parteiegoismus (*ʿaṣabīya*) verfolgten und nur Unheil stiften und ohne Zustimmung der Rechtsgelehrten die Macht übernehmen wollten, so waren sie damit irregeleitet und verdienten Fluch und ewige Höllenstrafe. *g* Jedoch habe ich keinen Beweis für ihre Absichten[7] dabei in Händen und kein Argument, das sich in diesem Sinne aus ihrem Handeln ergäbe. *h* Deswegen enthalte ich mich bei ihnen der Stellungnahme[8], wie ich dies – wie bereits gesagt – auch bei ʿAlī und seinen Anhängern getan habe. *i* Allerdings waren Ṭalḥa und Zubair in einer besseren Position (*aḥsan*^{a} *ḥal*^{an}) als ʿAlī in dem, was er unternahm".

Vgl. die Übersetzung von M. Rouhani, *La Victoire de Bassora* (Paris 1974), S. 17. [Der Text jetzt besser in der Edition von ʿAlī Mīr Šarīfī, Qum 1371 š./ 1413, S. 62, ult. ff.]

29: Aš^{ʿ}arī, *Maq.* 457, 13 ff.:

„*a* Aṣamm lehrte zum Krieg ʿAlīs mit Ṭalḥa und Zubair: Wenn er Krieg mit ihnen führte, damit die Menschen voneinander abließen und schließlich sich auf einen Herrscher einigten, so war es unter diesem Gesichtspunkt richtig, daß er Krieg mit ihnen führte. *b* Dasselbe lehrte er zu ihrem Krieg mit ihm. *c* (Weiterhin) sagt er: Wenn Muʿāwiya mit ʿAlī Krieg führte, um die Macht an sich zu reißen, so tat er Unrecht. *d* Wenn er aber Krieg führte, damit die Menschen voneinander abließen und schließlich sich auf einen Herrscher einigten, so war seine Kriegführung unter diesem Gesichtspunkt

[7] Lies *aġrāḍihim* statt *aʿrāḍihim*.
[8] Ich lese *waqaftu* statt *w.q.f.*

richtig. *e* Und wenn er Krieg führte, um nicht das, was er in Händen hielt, ihm ausliefern (zu müssen), da keine Übereinstimmung bezüglich (ʿAlīs) Herrschaft bestand, so war sein Krieg (auch) unter diesem Gesichtspunkt richtig."

Ganz kurz auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 153, 12 f. und 14 f. Dazu Bd. II 413 f.

30: Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 14, 1 ff.:

„Die Ḥašwīya, Abū Bakr al-Aṣamm und wer ihrer Lehre folgte, lehrten: ʿAlī, Ṭalḥa und Zubair waren mit ihrem Krieg nicht im Recht; recht hatten diejenigen, die sich von ihnen zurückhielten (*qaʿadū ʿanhum*). Sie bekannten sich mit ihnen allen solidarisch, wollten aber nichts mit ihrem Krieg zu schaffen haben und überließen ihre Sache Gott".

Anonym auch *Maq.* 458, 3 ff. nach derselben Quelle.

31: Aš^{ʿ}arī, *Maq.* 451, 12 f.:

„Abū Bakr al-Aṣamm und seine Anhänger sagten: Bewaffneter (Widerstand, *as-saif*, ist erlaubt), wenn man sich auf einen gerechten Herrscher einigt, mit dem man auszieht (d. h. einen Aufstand macht), und dieser dann die Gewalttäter (*ahl al-baġy*) beseitigt".

Dazu Bd. II 409 und Bd. IV, Kap. D 5.1.

32: Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 186, 11 ff.:

„Abū Bakr al-Aṣamm von der Muʿtazila und einige Ḫāriǧiten lehrten: Dies (daß die Gemeinde einen Herrscher wählt) ist nicht notwendig. Vielmehr ist notwendig, daß die Menschen die Schrift kennen. Diese (Theologen) lehrten: Die Schrift reicht aus und macht den Herrscher entbehrlich. Also brauchen sie niemanden zum Herrscher zu bestimmen."

33: Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB II 308, 1 f.:

„Die Gemeinde (*umma*) braucht keinen Herrscher, wenn ihre Angehörigen einander in Billigkeit behandeln und sich kein Unrecht zufügen".

Ähnlich Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 271, 14 f. und 272, 10; Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 222, 3 ff.; Muwaffaq, *Iḫāṭa* (Hs. Leiden 8409), fol. 54 a, 14 f.; Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 823, 14. Spiegelbildlich formuliert bei Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī, *K. al-Alfain*, Bombay 1298, S. 10 (vgl. Goldziher in: Der Islam 6/1916/

175, Anm. 3 = *Ges. Schr.* V 320); Ibn Marzūq at-Tilimsānī, *Musnad* 97, 8 f. Kurz auch Ġazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya* 170, –5 ff.; Māwardī, *Aḥkām* 3, 7 Enger; Rāzī, *Muḥaṣṣal* 176, 9 f./406, –4 und anderswo.

34: Pseudo-Nāši', *Uṣūl an-niḥal* 60, 8 ff. § 103 – 104:

„*a* Man berichtet von Abū Bakr al-Aṣamm noch eine andere Lehre, etwas, das sich nicht in seinen Büchern findet, sondern nur von seinen engsten Anhängern berichtet wird: *b* Die Menschen können sich auf einen (einzigen) Herrscher einigen; sie können aber auch in ein und derselben Epoche sich über mehrere Herrscher verteilen, so daß die Bewohner jedes einzelnen Landes einen Herrscher haben, den sie wählen und zum Schiedsrichter zwischen sich einsetzen. *c* Es muß sich allerdings um Herrscher handeln, die einander in Rechtschaffenheit und Gottesfurcht beistehen. *d* Er behauptete, so sei es ursprünglich bei der Einsetzung von Herrschern zugegangen. Er sagte: Der Prophet nämlich setzte, wenn er über ein Gebiet der Götzenanbeter gesiegt hatte und dessen Bewohner sich zum Islam bekehrt hatten, über sie jemanden zum Statthalter ein, der sie die Gebote des Islams lehrte und unter ihnen Recht sprach, der von den Reichen unter ihnen die Armensteuer (*ṣadaqa*) nahm und sie den Armen unter ihnen übergab und der mit ihnen gegen ihren Feind zu Felde zog, wenn ein solcher ihnen entgegentrat. Die Statthalter des Propheten über die (einzelnen) Provinzen (*buldān*) waren Befehlshaber über sie und Herrscher über ihre Bevölkerung. *e* Er sagte: Als Gott den Propheten zu sich nahm, da ergriffen die Bewohner der Städte (*amṣār*) von den Angelegenheiten Besitz, die der Prophet für sie verwaltet hatte, (u. a. auch) von der Wahl des Herrschers. Die Bewohner jedes Landes durften darum nach dem Tode des Propheten selber sich ihren Herrscher wählen, in eben der Art wie auch der Prophet dies getan hatte.

f Er sagte: Sie können (ebenso) wählen, sich auf einen (einzigen) Herrscher zu einigen, wenn ihnen dies heilsamer (*aṣlaḥ*) erscheint, so wie sie sich auf Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān einigten. *g* Er sagte: Es ist aber nicht zu jeder Zeit heilsam, daß die Menschen sich auf einen einzigen Herrscher einigen. *h* Vielmehr ist es in einer Zeit wie dieser heilsam, sich über (mehrere) Herrscher zu verteilen; denn ein einziger Herrscher (kann) sie nicht im Zaume halten, und er erhält nicht ihrer aller Stimme. *i* Er kann auch nicht die Trefflichen (*ahl al-faḍl*) in jedem Lande und in jeder Stadt kennen, um sie in seine Nähe zu ziehen und um Rat zu fragen und um Hilfe anzugehen. *k* Er behauptete, die Heimsuchung laste schwer auf denjenigen Bewohnern ferner Städte und entlegener Provinzen, die er (heranziehen) wolle. *l* Er sagte: In einer Zeit wie der heutigen ist es also am heilsamsten für sie, wenn sie sich verteilen."

Vgl. dazu auch, allerdings anonym und etwas vage, Ǧāḥiẓ, *al-Ǧawābāt fī l-imāma* in: *Rasā'il* IV 285 ff. Zur Interpretation Bd. II 409 f.

35: Aš'arī, *Maq.* 467, 6 f.:

„Aṣamm und Ibn ʿUlaiya lehrten: Wenn so viele (Muslime) zusammen sind, daß sie sich nicht mehr (heimlich) miteinander absprechen können und wegen ihrer großen Anzahl über jeden Verdacht erhaben sind, so können sie Gesetze (*aḥkām*) aufstellen".

36: Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 949, 10 ff.:

„Aṣamm, Ibn ʿUlaiya und Bišr al-Marīsī lehrten: *a* (Nur) einer unter den *muǧtahidūn* trifft die Wahrheit; jeder sonst irrt in seinem *iǧtihād* (ebenso) wie in dem, wozu ihn sein *iǧtihād* bringt (d. h. in seinem Urteil). *b* Sie sagten: Für die Wahrheit gibt es einen Beweis, durch den der Beweisführende weiß, daß er zur Wahrheit gelangt ist. Durch das, was der Wahrheit widerspricht, wird das Urteil zwangsläufig entkräftet".

Verweis darauf auch bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XVII 369, 17 ff. Weitergeführt bei

37: Ġazzālī, *Mustaṣfā* II 107, –6 ff.:

„Bišr al-Marīsī vertrat die Ansicht, daß ein Fehlurteil (*iṯm*) in einer Detailfrage dem Juristen, der es in freier Rechtsfindung fälle (*muǧtahid*), nicht unangerechnet bleibe; vielmehr gebe es da eine klar umrissene Wahrheit und einen stringenten Beweis (, der) zu ihr (hinführe). Wer sie verfehle, sei schuldig (*āṯim*), wie dies auch bei rationalen (d. h. nichtjuristischen) Erkenntnissen der Fall sei. Allerdings (gebe es verschiedene Stadien des Irrtums:) jemand, der sich irre, könne in Unglauben verfallen, z. B. in den prinzipiellen (Glaubensfragen) über Gott und die Prophetie; er könne aber auch nur in schwere Sünde fallen, z. B. bezüglich der Frage der jenseitigen Schau und der Geschaffenheit des Korans und dergleichen; und schließlich könne sich dies auf ein bloßes Verschulden beschränken wie eben in juristischen Dingen. Darin folgten ihm von denen, die den Analogieschluß bejahen, Ibn ʿUlaiya und Abū Bakr al-Aṣamm; es stimmten aber auch mit ihm überein alle Leugner des Analogieschlusses, u. a. die Imāmīya ..."

Kürzer Āmidī, *Iḥkām* IV 244, 7 ff. und Māwardī, *Adab al-qāḍī* I 532 nr. 1234. Weiterführend

38: Šīrāzī, *Šarḥ al-Lumaʿ* 1051, 6 f.:

„*a* Man berichtet von dem *qāḍī* Abū ʿAlī Ibn Abī Huraira folgende Lehre: (Ein Richter), der einen Irrtum begeht, lädt dadurch Schuld auf sich. *b* Das

wahrheitswidrige Urteil ist aufgehoben. *c* Das ist die Ansicht des Aṣamm und des Bišr al-Marīsī".

So auch schon im Grundwerk (Šīrāzī, *Luma'* 76, 19), wo noch Ibn 'Ulaiya hinzugefügt ist; jedoch ist an dieser Stelle *manqūḍ* zu *manṣūṣ* verlesen. Vgl. auch Šīrāzī, *Šarḥ* 1065, 1 f. und *Tabṣira* 506, 10 f.; Faḫraddīn ar-Rāzī, *Maḥṣūl* II$_3$ 50, pu. ff. Zum Problem vgl. Bd. II 415 f.; dort auch zu Ibn Abī Huraira.

39: Bāǧī, *Iḥkām al-fuṣūl* 547, 6 ff.:

„*a* Die meisten Juristen ... sind der Ansicht, daß das Kriterium, durch das wir erkennen, daß (der Analogieschluß) obligatorisch ist und man ihn anwenden muß, religiöser Natur sei: der Koran, die *sunna* und der Konsens der frühen Autoritäten (*salaf*), nicht aber der Verstandesbeweis. *b* (Nur) einige Juristen lehrten: Man muß dazu durch den Verstand gelangen. Die Religion (*as-sam'*) tritt nur verstärkend zu dem hinzu, was der Verstand für notwendig erklärt. Würde sie nicht hinzutreten, so würde der Verstand alleine ausreichen, um das für notwendig zu erklären. *c* Das lehrten Aṣamm und Marīsī."

40: Ǧuwainī (?), *al-Kāfiya fī l-ǧadal* 525, 6 ff.:

„*a* Einige sind der Ansicht, daß eine ratio legis (*'illa*) gegenüber einer andern den Vorrang haben könne, insofern die erstere (Bestandteil eines) Analogieschluss(es) aufgrund der Form sei, die andere dagegen nicht. *b* Ein Analogieschluß aufgrund der Form (*qiyās aṣ-ṣūra*) besteht darin, daß die beiden Analoga (*aṣl* und *far'*) eine gemeinsame Form haben und darum auch gleich zu beurteilen sind. *c* Einige gingen soweit, daß nur ein Analogieschluß aufgrund der Form ein echter Analogieschluß sei. *d* Das lehrte Aṣamm, und er sagte zu diesem Thema: Das zweite Niedersitzen beim Gebet ist ebensowenig obligatorisch wie das erste. Denn beide Male vollzieht es sich auf die gleiche Weise. *e* Und weiter: Das erste *takbīr* beim Gebet ist ebensowenig obligatorisch wie das zweite. *f* Das ist Unglaube und ein Verstoß gegen den Konsens der Gemeinde; nur jemand, dem es gleichgültig ist, wenn er von der Gemeinde abweicht (, kann so etwas sagen). *g* (Aṣamm) hat auch die Verpachtung und das Vorkaufsrecht verworfen, und er ist unter allen Qadariten derjenige, der die Akzidenzien leugnete".

Zu d vgl. auch Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 189, 8 ff., dort aber auf Ibn 'Ulaiya bezogen. Näheres zum Inhalt in Bd. II 416 ff. – Die Zuschreibung der *Kāfiya fī l-ǧadal* an Ǧuwainī wird von Gimaret bestritten (*La doctrine d'al-Ash'arī* 183, Anm. 2).

41: Māwardī, *Adab al-qāḍī* I 376 f. nr. 787:

„Manche, z. B. Aṣamm und Ibn 'Ulaiya, untersagten es (, sich auf isolierte Überlieferungen, *āḥād*, zu stützen). Sie wandten sich stattdessen anderen Offenbarungsbeweisen (*adillat aš-šar'*) zu, weil sie nicht notwendigerweise zu Wissen führen und darum auch nicht unbedingt zum Handeln verpflichten."

42: Ibn Ḥazm, *Iḥkām* [1]I 119, 16 ff./[2]I 107, 16 ff.:

„Abū Bakr b. Kaisān al-Aṣamm al-Baṣrī lehrte: Wenn feststünde, daß von 100 Traditionen, die man (zu einem Thema) gesammelt hat, alle verläßlich (*ṣiḥāḥ*) sind bis auf eine, ohne daß man weiß, welche das ist, so müßte man bei allen sich zurückhalten. Wie also erst, wenn sich bei keiner von ihnen schlüssig sagen läßt, daß sie wahr und abgesichert (*mutayaqqin*) ist, und wenn man bei keiner vor einer falschen Aussage (*kaḏib*), Abrogation oder einem Irrtum sicher ist?"

Ibn Ḥazm widerlegt diese These ib. 120, 13 ff./108, 10 ff. Zur Sache vgl. Bd. II 407; zum Streit um die *āḥād* Bd. III 60 und Bd. IV, Kap. D 4.3.

43: Māwardī, *Adab al-qāḍī* I 634 nr. 1579:

„Man berichtet von Aṣamm, daß (auch ein lasterhafter Richter) rechtmäßig eingesetzt sei und rechtskräftige Urteile fälle, solange (sein Spruch) mit der Wahrheit übereinstimmt. Er kann (als solcher) ja auch das Gebet leiten, und man darf darin seinem (Vorbild) folgen."

XIV Ostiran

a) Ǧahm b. Ṣafwān.

1: Aš'arī, *Maq.* 132, 5 ff.:

„*a* ... Sie behaupten, der Glaube an Gott bestehe allein darin, daß man Gott und seine Propheten und alles, was von Gott gekommen ist, erkenne. *b* Was über die Erkenntnis hinausgehe wie das Bekenntnis mit dem Munde und die Demut im Herzen, die Liebe zu Gott und seinem Propheten, die Hochschätzung für sie beide und die Furcht vor ihnen sowie das äußere Handeln[1], sei nicht Glaube. *c* Sie behaupten, nicht an Gott zu glauben heiße, nicht von ihm zu wissen. *d* Diese Lehre berichtet man von Ǧahm b. Ṣafwān.

e Die Ǧahmīya behauptet, daß jemand, dem die Erkenntnis zuteil wird[2], der (sie) dann aber mit dem Munde verleugnet, durch seine Verleugnung nicht zum Ungläubigen werde. *f* Der Glaube lasse sich nicht aufteilen, und niemand könne darin einen andern übertreffen. *g* Glaube und Unglaube befänden sich nur im Herzen, nicht in einem andern Körperteil."

Der Text geht davon aus, daß Ǧahm Murǧi'it sei, und vergleicht mit anderen murǧi'itischen Lehren; er benutzt dabei die Kategorien, die zu deren Beschreibung entwickelt worden waren. So erklären sich die zahlreichen negativen Formulierungen (in *b, f* und *g*); für die entsprechenden positiven Aussagen, von denen sie abgeleitet sind, vgl. etwa Text II 10; 11, a; 17, a; 22, a usw. Es handelt sich also nicht um Zusammenfassungen originaler Positionen Ǧahms, sondern um nachträgliche Vergleiche. In einem andern Abriß seiner Lehre heißt es viel kürzer:

2: *Maq.* 279, 3:

„Glaube ist bloß Gotteserkenntnis, Unglaube bloß Unkenntnis von (Gott)".

Auch 1, a ist also mit der Formel „alles, was von Gott gekommen ist" vielleicht schon zu ausführlich; gemeint ist mit ihr die Offenbarung, speziell das Gesetz (vgl. den Kommentar zu Text II 15, a). 1, e könnte ebenfalls sekundär sein; es wird hier ja auch nur als die Lehre der Ǧahmīya bezeichnet. *e–f* wird paraphrasiert bei Šahrastānī 61, 12 ff./137, 4 ff. (vgl. dazu den Kommentar von

[1] *al-'amal bil-ǧawāriḥ*, wörtlich: „das Handeln mit den Gliedern".
[2] Ich lese wegen Text 5 *utiya bil-ma'rifa*; jedoch ist auch das Aktiv möglich.

Gimaret, *Livre des Religions* 296, Anm. 20). Die Kurzformel von Text 2 steht auch bei 'Askarī, *Awā'il* II 126, 9 (nach Ka'bī) und bei Baġdādī, *Farq* 199, 6 f./211, 9. Manchmal wird der Unglaube dabei noch weggelassen (Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 249, 13 f. und Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 87, 10). Ebenfalls nur mit Bezug auf den Glauben, aber kurz im Sinne von 1, b erweitert: Abū 'Ubaid, *Īmān* 101, 10 f.; Maqdisī, *Bad'* V 146, –4; Našwān, *Ḥūr* 256, 1 f. Mit einer polemisch gefärbten Schlußfolgerung im Sinne von 1, e bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 188, 11 ff. und IV 204, 15 ff.; ähnlich Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 349, 27; anonym so bei Malaṭī, *Tanbīh* 112, 8 ff./149, 11 ff. Nur mit Bezug auf den Unglauben vgl. *Maq.* 141, 15 f.; dies dann seinerseits im Sinne von 1, e erweitert in

3: *Maq.* 477, 3 ff.:

„*a* Ǧahm behauptete, es gebe keinen Unglauben außer (durch) Unwissenheit und keinen Ungläubigen, außer er wisse nicht von Gott. *b* Wenn jemand sage: ‚(Gott) ist einer von dreien', so sei dies kein Unglaube, *c* obgleich es nur von einem Ungläubigen vorgebracht werden (kann); denn wir machen die Erfahrung, daß jemand, der dies sagt, ein Ungläubiger ist".

a auch *Maq.* 152, 3 f. Dieser Satz ist vermutlich die einzige Aussage, die wirklich zu Ǧahm gehört; denn *b–c* wird in nahezu gleicher Form von Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī gesagt, der erst in der zweiten Hälfte des 3. Jh's lebte (Text XXXI 44, b). Der Gedanke findet sich ebenso bei dessen Zeitgenossen Ibn ar-Rēwandī und vorher vielleicht bei Bišr al-Marīsī (Text XX 29, e). Auch Ibn Ḥazm allerdings hat ihn an den unter 2 genannten Stellen auf Ǧahm ausgedehnt. Eine Begründung steht bei

4: Abū 'Ubaid, *Īmān* 101, 11 f.:

„Sie argumentieren dabei mit dem Glauben der Engel. Diese waren ja schon gläubig, bevor Gott die Propheten erschuf".

5: Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 30, 6 f.:

„Ǧahm b. Ṣafwān lehrte: Die Gotteserkenntnis kommt durch die Entscheidung (*iḫtiyār*) Gottes zustande, nicht durch die des Menschen; denn der Mensch bewirkt nichts".

Vgl. auch Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī* 150, ult. f. / übs. McCarthy, *Theology of al-Ash'arī* 173.

6: Aš'arī, *Maq.* 279, 3 ff.:

„*a* Niemand bewirkt / handelt im eigentlichen Sinne (*fī l-ḥaqīqa*) außer Gott allein; er ist der Wirkende. *b* Den Menschen werden ihre Handlungen nur im übertragenen Sinne zugeschrieben, so wie man sagt: ‚Der Baum bewegt sich', oder ‚Das Himmelsgewölbe dreht sich' oder ‚Die Sonne geht unter', obgleich nur Gott dies an dem Baum, dem Himmelsgewölbe und der Sonne bewirkt. *c* Allerdings schafft er dem Menschen eine Kraft (*qūwa*), durch die es zum Handeln kommt, sowie einen Willensakt zum Handeln und eine Entscheidung (*iḫtiyār*) dazu, die ganz allein dafür bestimmt ist, so wie er ihm auch (Körper-)Größe (*ṭūl*) schafft, durch die er groß, und (Haut-)Farbe, durch die er farbig ist".

Häufig wiederholt, mit gelegentlichen Abweichungen in den Beispielen: Maqdisī, *Bad'* V 146, –4 ff.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VIII 3, 8 ff.; Ibn Qutaiba, *Iḫtilāf fī l-lafẓ* 19, 15 ff./231, 9 ff.; Baġdādī, *Farq* 199, 7 ff./211, 10 ff. Allgemeiner Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 134, 13 f. und Šarīf al-Murtaḍā, *Inqāḍ al-bašar*, in: *Rasā'il al-ʿadl wat-tauḥīd* I 258, 8 ff. Etwas vergröbert bei Šahrastānī 60, pu. ff./136, 6 ff. > Ṣafadī, *Wāfī* (in: *Maq.* 626, Anm. 2) und Samʿānī, *Ansāb* III 437, 15 f.; auch Mānkdīm, ŠUḤ 324, 2 ff. und 363, 9 f.; Baġdādī, *Uṣūl* 134, 15 ff. und 333, 9 ff.; Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 252, 4 ff.; Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 126, 18 f.; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 349, 26, wo überall nicht erwähnt ist, daß der Mensch doch ein Handlungsvermögen erhält. *c*, wo dies steht, wird erweitert bei Našwān, *Ḥūr* 256, 2 ff.:

„*d* ..., wie er in ihm auch Freude darüber und Begehren danach schafft".

Zur Begründung vgl. Nāšiʾ, *Ausaṭ* 92 § 66:

„*e* ... Sie begründeten dies damit, daß, wenn es einen Handelnden neben Gott gäbe, es jemanden gäbe, der ihm gleich sei".

Weiterführend auch Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* 407, pu. ff. ʿAzmī/I 428, 6 ff. Houben:

„*f* ... Die Verhaltensweisen (*taṣarrufāt*), die man mit dem Menschen verbindet, unterscheiden sich von den Farben usw. insofern, als Gott eine Farbe unmittelbar schafft, ohne daß etwas sie begleitet, während er die Bewegung gleichzeitig mit dem Wollen bewirkt, beides also zusammen schafft. (Ǧahm) behauptete, Gott mache diese Handlungen zu einem Zeichen für (spätere) Belohnung, einige von ihnen aber auch zu einem Zeichen für (spätere) Strafe. *g* Er hielt es sogar für möglich, daß er den Unglauben zu dem Zeichen macht, das auf die (spätere) Belohnung hinweist, und den Glauben zu dem Zeichen, das auf (spätere) Strafe hinweist. *h* Es ist sogar möglich, daß er Krankheiten, Heimsuchungen, Schmerzen oder Farben zu einem Zeichen dafür macht".

Vgl. auch die Übersetzung bei Gimaret, *Théories de l'acte humain* 65 f. Zur Sache s. Bd. II 497 f.

7: Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 148, 14 f.:

„*a* Man darf nicht sagen: Gott ist etwas (*šaiʾ*), sondern nur: Er ist der Hervorbringer von etwas (*munšiʾ aš-šaiʾ*). *b* Denn ‚etwas' läßt sich nur von Geschaffenem aussagen; Gott aber hat nicht die Eigenschaft(en) der Schöpfung".

Ähnlich Maqdisī, *Bad'* V 146, 8 f. (kürzer I 105, 3); vgl. auch Aš'arī, *Maq.* 181, 2 f. = 518, 5 f. (kürzer 280, 2 f.); Ibn Mattōya, *Taḏkira* 377, 15 f.; Ǧuwainī, *Šāmil* 125, 7 f. und Šahrastānī, *Nihāyat al-iqdām* 151, 10. An den drei letzteren Stellen findet sich statt *munšiʾ* die Kunstform *mušaiyiʾ* (vgl. Gimaret, *Noms divins* 142; Tritton liest *Muslim Theology* 63 falsch *mušīʾ*). Sie ist nicht ganz unmöglich; Nāšiʾ kennt den Gegensatz *šaiʾ* : *mušaiyaʾ* (Text XXXI 48). Jedoch dürfte Ǧahm sie noch nicht benutzt haben. Zu *munšiʾ* noch Text XXIV 13. Etwas umformuliert bei Māturīdī, *Tauḥīd* 102, 8 ff. Ganz kurz Naubaḫtī bei Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 80, 17 f. Erweitert bei

8: Baġdādī, *Farq* 199, –6 ff./211, pu. ff.:

„*a* Er weigerte sich, Gott so zu beschreiben, daß er etwas oder lebendig oder wissend oder wollend sei. *b* Er sagte: Ich beschreibe ihn nicht mit etwas, das sich auf etwas anderes anwenden läßt, wie z. B. ‚etwas', ‚seiend (*mauǧūd*)', ‚lebend', ‚wissend', ‚wollend' usw. *c* (Aber) er beschrieb ihn damit, daß er allmächtig/handlungsfähig, hervorbringend (*mūǧid*), wirkend, schaffend, lebenspendend, todbringend sei; denn diese Aussagen (*auṣāf*) beziehen sich nur auf ihn".

a–*b* ähnlich bei Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 96, –4 ff./108, 5 ff.; Šahrastānī 60, 8 ff./135, 7 ff.; Samʿānī, *Ansāb* III 437, 12 ff. Kurz und sehr allgemein auch Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 329, 25 f. Aus der Parallele bei Isfarāʾīnī geht hervor, daß in *b* mit der Edition ʿAbdalḥamīd *šaiʾ wa -mauǧūd* zu lesen ist statt *šaiʾ mauǧūd*. Zur Sache vgl. Bd. II 499 ff.

9: Aš'arī, *Maq.* 494, 10 ff.:

„*a* Ǧahm lehrte: Das Wissen Gottes ist etwas in der Zeit Entstandenes, das (Gott selber) hat entstehen lassen und durch das er dann wußte. *b* Es ist von Gott verschieden. *c* Nach seiner Meinung ist es möglich, daß Gott alle Dinge vor ihrer Existenz schon weiß, durch einen Wissensakt, den er vor ihnen entstehen läßt. *d* (Jedoch) berichtet jemand von ihm auch das Gegenteil, daß ihm nämlich zu Ohren gekommen sei, er habe gelehrt, Gott wisse etwas erst in dem Augenblick, in dem es entstehe, und etwas könne unmöglich schon Wissensinhalt sein, wenn es (noch) nicht existiere, weil ‚etwas' nach seiner Ansicht ein vorhandener Körper sei; was nicht vorhanden sei, sei auch nicht ‚etwas', derart daß man um es wissen oder nicht-wissen könne. *e* Die Gegner

hätten ihn dann zu der Konsequenz gezwungen, daß Gott ein in der Zeit entstehendes Wissen habe, insofern er behaupte, daß Gott einst nicht-wissend gewesen sei und dann gewußt habe. *f* Von diesem Ansatz her müßte er dasselbe auch für die Allmacht und das Leben behaupten".

c–e ist ein häresiographischer Dissens, der auf den Versuch zurückgeht, die Konsequenzen von *a–b* zu klären. *f* ist vermutlich eine Überlegung Aš'arīs; bei Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 80, 16 f. ist sie bereits zu einer Lehre Ǧahms geworden. *d–e* auch übersetzt von Frank in: Muséon 78/1965/411 f. Sonst findet sich im allgemeinen nur *a–b*, manchmal auch nur *a* (vgl. *Maq.* 280, 3 f.; Maqdisī, *Bad'* V 146, 10; Našwān, *Ḥūr* 148, –9; Baġdādī, *Farq* 199, –6/211, pu.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 204, pu. f.; Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 45, 5 f.; Ġazzālī, *Iqtiṣād* 87, 4; Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 193, 10 f. und 15 ff.). Etwas ausführlicher Mutawallī, *Muġnī* 24, 12 f. *c* wird direkt zurückgewiesen in *Maq.* 280, 4 f. Šahrastānī gibt eine Begründung:

10: *Milal* 60, 11 ff./135, 10 ff.:

„*a* ... daß er Wissensakte Gottes annahm, die hypostatisch[3] entstehen. *b* Er sagte: (Gott) kann ein Ding nicht schon vor seiner Erschaffung wissen; denn (was wäre), wenn er wüßte und dann erschüfe? Bliebe dann sein Wissen so, wie es war, oder nicht? Wenn es bleibt, (verkehrt es sich in) Unwissen; denn das Wissen darum, daß es sein wird, ist verschieden von dem, daß es gewesen ist. Wenn es aber nicht bleibt, so hat es sich verändert, und was sich verändert, ist geschaffen und nicht ewig. Darin stimmte er mit Hišām b. al-Ḥakam überein ..."

Übernommen bei Ṣafadī, *Wāfī* (in: *Maq.* 626, Anm. 2). Auch übersetzt bei Pretzl, *Attributenlehre* 18 f. und Gimaret, *Livre des Religions* 293. Vgl. dazu Frank in: Muséon 78/1965/410 f. und vor allem Gimaret, ib., Anm. 8, der nachweist, daß Šahrastānī sich auf Ǧuwainī stützt und eher eine Argumentation des Mu'taziliten Abū l-Ḥusain al-Baṣrī referiert als des Ǧahm b. Ṣafwān oder des Hišām b. al-Ḥakam. Ein abweichendes, aber gewiß ebenso sekundäres Argument bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* II 127, 15 ff. – Mehr in Übereinstimmung mit 9, c

11: Našwān, *Ḥūr* 148, –7 f.:

„(Gott) ist von Ewigkeit her der Wissende, insofern er es (d. h. das, was geschieht) wissen wird, ebenso wie er von Ewigkeit her der Schöpfer ist, insofern er es erschaffen wird[4]".

[3] *lā fī maḥall*, wörtlich: „nicht an einem Ort, ortlos".
[4] Lies *ya'lamuhū* statt *'alimahū* und *yaḥluquhū* statt *bi-ḥalqihī*.

12: Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 132, 11 f.:

„Ǧahm b. Ṣafwān lehrte: Gott mag die Gehorsamen auf ewig strafen; er mag aber auch die Sünder und die Ungläubigen ins Paradies eingehen lassen. Wie er mit seinen Knechten verfährt, steht ihm frei".

13: Aš'arī, *Maq.* 164, 3 ff.:

„Ǧahm b. Ṣafwān lehrte: *a* Die Inhalte der göttlichen Allmacht und des göttlichen Wissens haben ein Ende und eine Grenze; bei seinen Handlungen gibt es eine letzte. *b* Paradies und Hölle werden vergehen ebenso wie ihre Bewohner, *c* so daß Gott der Letzte sein wird, mit dem nichts mehr zusammen da ist, wie er einmal der Erste war, mit dem nichts zusammen da war".

Häufig findet sich nur b (vgl. *Maq.* 279, 2; Ka'bī bei 'Askarī, *Awā'il* II 126, 8 f.; Maqdisī, *Bad'* V 146, –5; Našwān, *Ḥūr* 256, 1; Baġdādī, *Farq* 199, 5 f./211, 8 und *Uṣūl* 238, 9; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 83, apu. f. und 204, ult.; Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 166, 14; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 349, 26 f.; Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* I 36, 4 f.). Zu c berief sich Ǧahm auf Sure 57/3 „Er ist der Erste und der Letzte" (vgl. Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 18, 14 ff. = Text XXI 91, g; Malaṭī, *Tanbīh* 106, 16 ff./140, –7 ff.; Nasafī, *Baḥr al-kalām* 72, 6 ff.). b–c noch Māturīdī, *Ta'wīlāt ahl as-sunna* 76, ult. ff. und vor allem *Maq.* 474, 14 f.; 542, 14-16 und 148, 11–149, 3; an letzterer Stelle mit dem Zusatz:

„*d* Gott kann nicht die Paradiesesbewohner auf ewig im Paradies noch die Höllenbewohner auf ewig in der Hölle belassen".

Dies steht im Widerspruch zu Text 12. – a ist vermutlich von Abū l-Huḏail her formuliert (vgl. Text XXI 88, a); es begegnet ähnlich nur Šahrastānī 61, 5 ff./136, 14 ff. > Ṣafadī (in: *Maq.* 626, Anm. 2), dort mit dem Zusatz:

„*e* Das Wort der Schrift ‚... ewig darin verweilend' (*ḫālidīna fīhā*, vgl. Sure 3/15 und öfters) interpretierte er als Hyperbel und Emphase, nicht als veritativen Ausdruck ewiger Dauer – so wie man sagt: ‚Möge Gott den Besitz des NN ewig währen lassen!' *f* Daß (alles einmal) aufhören werde, belegte er mit dem Koranvers: ‚und wo sie weilen, solange Himmel und Erde währen – soweit es dein Herr nicht anders will' (Sure 11/107). Der Vers enthält nämlich eine Bedingung und eine einschränkende Klausel; Permanenz und Ewigkeit kennen aber weder Bedingung noch Einschränkung".

Vgl. auch Übersetzung und Kommentar von Gimaret, *Livre des Religions* 295 f. Zur Sache s. Bd. II 505.

14: Baġdādī, *Farq* 103, 4 f./122, –4 ff.:

„Obgleich Ǧahm lehrte, daß (Paradies und Hölle) vergehen werden, lehrte er doch auch, daß Gott die Macht hat, sie nach ihrem Vergehen auf gleiche Weise wieder zu schaffen".

Vgl. dazu Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* 117, 1 ff. ʿAzmī/I 109, pu. ff. Houben.

15: Ašʿarī, *Maq.* 346, 6 ff.:

„*a* Zurqān berichtet, Ǧahm b. Ṣafwān habe behauptet, die Bewegung sei ein Körper. *b* Sie könne unmöglich etwas anderes als ein Körper sein, weil etwas anderes als ein Körper (nur) Gott sei. *c* Es gebe nämlich nichts, das ihm gleich sei".

Auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 56, 2 f.: zusammen mit Hišām b. al-Ḥakam. Dazu Bd. II 506 f.

16: *Maq.* 589, 3 ff.:

„*a* Zurqān berichtet, Ǧahm habe gelehrt, der Koran sei ein Körper und von Gott gewirkt. *b* Er lehrte nämlich auch, die Bewegungen seien Körper *c* und es gebe keinen Wirkenden/Handelnden außer Gott".

Zu *b* vgl. 15, a; zu *c* vgl. 6, a. Zu *a* vgl.

17: *Maq.* 280, 4:

„Er lehrte die Geschaffenheit des Korans".

18: Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣirat ul-ʿawāmm* 56, 4 ff.:

„Die von (Ǧahm) eingeführten Neuerungen sind zahlreich. Einige wenige wollen wir (hier) erwähnen, nämlich acht, die abscheulicher sind als alle seine (übrigen) Schändlichkeiten ...:

1) Er lehrt: Gott schafft etwas namens ar-Raḥmān; dann schafft er den Thron und sagt: ‚ar-Raḥmān hat sich auf seinem Thron zurechtgesetzt' (Sure 20/5). Mit anderen Worten: Dieser Raḥmān ist geschaffen.

2) Er lehrt: *a* Man darf von Gott nicht aussagen, daß er ‚etwas' sei oder ‚wissend', ‚lebendig', ‚hörend und sehend' oder ‚seiend' (*mauǧūd*). *b* (Dagegen) darf man[5] Macht und Allgewalt von ihm aussagen; es gehört

[5] Ich lese *šāyad* statt *na-šāyad*.

sich, ihn allmächtig zu nennen, weil es außer ihm kein Agens gibt. *c* Man darf von ihm alle diejenigen im Koran und in der *sunna* vorkommenden Namen und Eigenschaften nicht aussagen, die er (mit dem Menschen) gemeinsam hat; daraus ergibt sich, daß man ihn nur ‚Schöpfer', ‚Erhalter (*rāziq*)', ‚allmächtig' und ‚Gott' nennen kann.

3) Er lehrt: Gott ist wissend aufgrund eines in der Zeit entstandenen Wissens. Er ist nicht von Uranfang an wissend.

4) Er lehrt: *a* Wenn diejenigen Geschöpfe, die für das Paradies bestimmt sind, in das Paradies eingehen und die Höllenbewohner in die Hölle, werden Paradies und Hölle mitsamt allem Geschaffenen zu nichts werden, und außer Gott wird nichts bleiben. *b* (Dabei) sagt Gott im Koran: ‚Es hat andauernd Früchte' (Sure 13/35), d. h.: die Nahrungsmittel des Paradieses währen immerdar – oder: ‚ein Geschenk, unverkürzt gewährt' (Sure 11/108), d. h.: es ist ein Geschenk, das niemals ein Ende findet – oder: ‚ewig darin weilend' (Sure 4/169 usw.), d. h.: die Höllenbewohner von den Ungläubigen werden auf immer in der Hölle sein.

5) Er lehrt: Die Menschen haben weder Handlungsvermögen noch Handeln. Sie sind ebenso zu ihren Handlungen genötigt und gezwungen, wie ein Baum sich gezwungenermaßen bewegt, wenn der Wind ihn in Bewegung versetzt, oder wie ein Berg gezwungenermaßen an ein und demselben Ort bleibt. Wenn man (das Handeln) auf den Menschen bezieht, so tut man dies in übertragener Weise, nicht veritativ, so wie man sagt: ‚Der Baum bewegt sich', oder ‚Das Wasser fließt' oder ‚Das Meer ist ruhig'; (denn) diese (Dinge) handeln dabei (ja) nicht. Für ein Lebewesen gilt dasselbe Modell; es kann schlechterdings keine Handlung vollbringen.

6) Er lehrt: Gott ist dem Menschen nicht bekannt; denn etwas, das bekannt ist (ein Wissensobjekt), ist auch geschaffen.

7) Er lehrt: Niemand darf sagen ‚Allah – oder: der Herr – ist mein Gott – oder: mein Schöpfer'; denn man kann Gott nicht sehen, und alles, was man nicht sehen kann, von dem läßt sich auch nichts aussagen.

8) Er lehrt: Allmacht (*qudrat*) und Wissen sind mit ihrem Objekt identisch."

Zu Abschnitt 1 vgl. Bd. II 500. – Abschnitt 2 geht wohl in der einen oder andern Form auf Text 8 zurück. Die von mir vorgenommene Korrektur wird dadurch gerechtfertigt. – Zu 3 vgl. Text 9, a. – Zu 4 vgl. Text 13. In *b* gibt Ibn ad-Dāʿī eine eigene Widerlegung; 13, e bleibt dabei unberücksichtigt. – Zu 5 vgl. Text 6, a–b; auch hier Abschnitt 2, b. – Bei 8 ist nicht ganz klar, ob der Satz sich auf Gott oder auf den Menschen bezieht; im letzteren Fall wäre *qudrat* statt mit „Allmacht" mit „Handlungsvermögen" zu übersetzen. Jedoch hat Ǧahm dem Menschen ja gar kein Handlungsvermögen zugesprochen; zudem befassen sich die doxographischen Berichte nahezu ausschließlich mit seinem Gottesbild. Vielleicht liegt ein Text wie 9, d–f zugrunde.

19: Malaṭī, *Tanbīh* 75, 7 ff./96, 1 ff.:

„*a* Zu ihnen gehört die Ǧahmīya. Sie (zerfällt in) acht Sekten.

b Da ist eine Gruppe, welche zu den Leugnern der göttlichen Attribute (*muʿaṭṭila*) gehört und lehrt: Gott ist nicht etwas noch aus etwas noch in etwas; auf ihn trifft weder die Eigenschaft von etwas noch die Erkenntnis oder die Vorstellung von etwas zu. Sie erkennen Gott, so behaupten sie, nur durch Mutmaßung (*taḫmīn*). Sie lassen für ihn den Begriff der Göttlichkeit gelten, legen ihm aber keine Eigenschaften bei, indem (eben nur) die Göttlichkeit auf ihn zutrifft[6]...

c Eine andere Gruppe behauptet: Gott ist etwas (, aber) nicht wie die (anderen) Dinge, wobei für ihn weder Eigenschaft noch Erkenntnis noch Vorstellung, weder Licht noch Hören und Sehen oder Rede und Reden zutreffen. *d* Der Koran ist geschaffen, und (Gott) hat nicht zu Mose noch überhaupt je geredet. *e* Gott hat (vielmehr) ein Wort und eine Rede geschaffen; dieses Wort und diese Rede gelangte denjenigen Menschen zu Ohren, bei denen Gott dies wollte. Wer es hörte, gab es dann von Gott weiter, nachdem er es gehört hatte; er nannte es Wort bzw. Rede ...

f Eine andere Gruppe behauptet: Zwischen Gott und seinen Geschöpfen gibt es weder Schranke (*ḥiǧāb*) noch Abstand (*ḫalal*). Weder ist er von seinen Geschöpfen noch sind sie von ihm losgelöst. *g* Allerdings läßt er sie allesamt vergehen, so daß von seiner Schöpfung nichts mehr übrig bleibt, wenngleich er noch mit dem Letzten am Ende seiner Schöpfung zusammen und mit ihm vermischt (*mumtaziǧ*) ist. Wenn er seine Geschöpfe sterben läßt, löst er sich von ihnen und sie sich von ihm; jedoch besteht keines seiner Geschöpfe (*šaiʾ min ḫalqihī*) ohne ihn noch er ohne sie.

h Eine andere Gruppe leugnet, daß Gott im Himmel ist. *i* Sie leugnen auch den Schemel und den Thron, daß Gott nämlich auf ihm (*fauqahū*) sei und deswegen auch über den Himmeln. *k* Sie sagen: Gott ist überall, sogar an den schmutzigen Orten ...

l Eine andere Gruppe lehrt: Wir sagen weder, daß Gott von der Schöpfung getrennt noch daß er nicht getrennt sei, weder über ihnen noch unter ihnen, weder rechts von ihnen noch links von ihnen. Er ist weder größer noch kleiner als Mücken oder Zecken. *m* Wir sagen das nicht und auch nicht, daß Gott mächtig sei oder stark, lebendig oder tot, weder daß er zürne noch zufrieden sei oder grolle oder liebe, sich wundere, Barmherzigkeit empfinde, sich freue, höre oder sehe, zupacke oder (seine Hand) ausstrecke, erniedrige oder erhöhe ...

n Eine weitere Gruppe behauptet: Die Menschen (können) Gott nicht sehen und werden ihn weder im Paradies noch anderswo schauen. Sie behaupten, zwischen ihnen und Gott gebe es gar nicht den Abstand (, der nötig ist), damit

[6] Der Satz wirkt verderbt. Wenn man *ʿalaihā* liest statt *ʿalaihi*, wäre er eleganter, aber auch komplizierter: „... ohne ihm aber eine jener Eigenschaften beizulegen, für die die Göttlichkeit gilt (d. h. die nur bei Gott vorkommen)".

man von da aus ihn schauen kann, und es gebe auch keinen Vorhang bei Gott (der sich zur Schau heben könnte). *o* Mose sei vom Glauben abgefallen, als er seinen Herrn gebeten habe (ihn sehen zu dürfen)[7]; denn er habe ihn um etwas gebeten, was es gar nicht gibt. *p* Jesus aber sei vom Glauben abgefallen, als er sagte: ‚Du weißt Bescheid über das, was ich in meinem Innersten (*fī nafsī*) hege. Aber ich weiß über das, was du in deinem Innersten (*fī nafsika*) hegst, nicht Bescheid. Du (allein) bist es, der über die verborgenen Dinge Bescheid weiß' (Sure 5/116); denn sie behaupteten, er sei abgefallen, als er behauptete, Gott habe ein Innerstes (*nafs*) ...

q Eine andere Gruppe behauptet: Gott hat Paradies und Hölle noch nicht geschaffen, und sie werden vergehen, nachdem er sie geschaffen hat. *r* Dann werden die Gehorsamen, nachdem sie ins Paradies eingegangen sind, wieder aus ihm herausgehen in die Traurigkeit nach der Freude, in den Kummer nach der Fröhlichkeit und in das Unglück nach dem Glück, und zwar alle Paradiesesbewohner, Engel, Propheten und Gläubige. Das Paradies aber werde zerstört werden, nachdem es erbaut worden war, so daß es zur Ruine wird, in der niemand mehr ist. (Auch) die Bewohner der Hölle werden, nachdem sie in sie eingetreten sind, wieder aus ihr herausgehen, in die Freude nach der Traurigkeit, in die Fröhlichkeit nach dem Kummer und in das Glück nach dem Unglück, und zwar alle Höllenbewohner, Teufel, Pharaos (d. h. Gewaltherrscher) und Ungläubige. Die Hölle aber wird zerstört werden, nachdem sie erbaut worden war, so daß ihre Pforten erbeben und niemand mehr in ihr ist. So wird von den Freunden Gottes sein Lohn und von seinen Feinden seine Strafe abgewandt ...

s Eine andere Gruppe leugnet die Waage, daß nämlich Gott eine Waage haben wird, auf der die Geschöpfe ihre Werke wiegen (müssen)[8]. *t* Sie leugnen die Straße (*aṣ-ṣirāṭ*), daß nämlich Gott jemanden über die Straße (d. i. die Jenseitsbrücke) hinübergehen lassen wird. *u* Sie leugnen die vornehmen (Engel), die (alles) aufschreiben[9], daß nämlich Gott über die Menschen Wächter gesetzt hat, die ihre Werke dem Gedächtnis überliefern. *v* Sie leugnen die Fürsprache, daß nämlich der Gesandte Gottes für irgendjemanden aus seiner Gemeinde Fürsprache leisten wird und die Menschen aus dem Höllenfeuer herauskommen, nachdem sie darin eingetreten sind. *w* Sie leugnen die Grabesstrafe sowie Munkar und Nakīr und behaupten, die Seele (*ar-rūḥ*) sterbe mit dem Körper; es gebe auch bei Gott keine Seelen, die den Märtyrern oder anderen verliehen werden. *x* Sie leugnen die nächtliche Reise (*al-isrāʾ*), daß nämlich der Gesandte Gottes von der heiligen Kultstätte zu der fernen Kultstätte (*al-masǧid al-aqṣā*) versetzt wurde[10]. *y* Sie leugnen den (Wahr-)Traum und behaupten, das seien nur Traumgewirre[11]. *z* Sie leugnen, daß der Todesengel die Seelen ergreift."

[7] Vgl. Sure 7/143.
[8] Oder: „auf der (Gott) die Menschen, d. h. ihre Werke, wiegt".
[9] Vgl. Sure 82/11.
[10] Vgl. Sure 17/1.
[11] *aḍġāṯ aḥlām*; vgl. Sure 12/44.

Der Text stammt aus dem *K. al-Istiqāma* des Ḫušaiš (gest. 253/867). Zur Interpretation vgl. Bd. II 501 ff. Die Darstellung ist stellenweise sehr parteiisch; *r* ist mit Sicherheit, *k*–*l* sowie *o*–*p* wahrscheinlich aus der Sicht des Häresiographen formuliert. Zu vielen Punkten, vor allem dem Abschnitt *f*–*z* nimmt sich Ḫušaiš die Mühe, sie im Anschluß daran mit einer Fülle von Belegen aus dem Koran und dem Ḥadīṯ zu widerlegen; dort werden die Standpunkte dann immer Ǧahm selber zugeschrieben. Im einzelnen ist zu vergleichen: *c* mit 92, 15/121, 10; *d* mit 95, 22/125, 13 und 100, 4/131, apu.; *f* mit 96, 3/112, 1; *g* mit 88, 17/115, ult.; *h* mit 81, 9/104, −5; *i* mit 77, 22/99, 12 und 80, 8/103, 8; *n* mit 89, 4/116, 10; *q* mit 104, 1/137, 2 und 106, 16/140, −7; *s* mit 85, 1/110, −4; *u* mit 85, 16/111, 12; *v* mit 101, 18/134, 5; *w* mit 94, 15/124, 3; *z* mit 94, 1/123, 6. Die Abgrenzung der einzelnen „Sekten" ist willkürlich und offenbar von dem Wunsche getragen, eine möglichst große Vielfalt zu erreichen. *n* benutzt *f* als Begründung; die Konsequenz wurde vermutlich auch in der ersteren Gruppe schon gezogen. *c* gibt ein Grundaxiom Ǧahms auf; Gott ist hier *šaiʾ*. *s*–*z* subsumiert andererseits unter einer einzigen Gruppe eine Anzahl verschiedener Lehren, die allesamt im Gegensatz zum Glaubensbekenntnis der späteren *aṣḥāb al-ḥadīṯ* formuliert sind und in den Widerlegungsschriften des 3. und 4. Jahrhunderts aufgegriffen werden.
Parallelen gibt es nur in der östlichen häresiographischen Tradition. Zu b vgl. die Muʿaṭṭila bei Abū Muṭīʿ, *Radd* 105, 14 ff.; Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 20, 12 f.; *Taḏkirat al-maḍāhib* 133, 5. d–e auch übersetzt bei Madelung in: Festschrift Pareja 506; vgl. dazu Ibn Ḥanbal, *Radd ʿalā l-Ǧahmīya* 64, 3 f./übs. Seale 114. Zu f–g vgl. die Multaziqīya bei Abū Muṭīʿ 106, apu. ff.; Multazima (?) bei Ibn al-Ǧauzī 20, 14; Mutarāfiʿīya in *Taḏkira* 133, 7. Zu p vgl. Dārimī, *Radd ʿalā l-Marīsī* 195, 13 ff./550, apu. ff. Zu q vgl. die Fānīya bei Abū Muṭīʿ 110, 9 ff.; Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 94, 1 ff.; Ibn al-Ǧauzī 20, ult.; *Taḏkira* 134, 1. Zu s vgl. die Waznīya bei Ḥanafī 91, 9 ff. (mit Begründung). Zu v vgl. die Mailīya bei Ḥanafī 92, 5 ff. Zu w vgl. die Qabrīya bei Abū Muṭīʿ 102, 4 ff.; Ḥanafī 90, apu. ff.; Ibn al-Ǧauzī 21, 2; *Taḏkira* 134, 7. Zu x–y vgl. *Taḏkira* 134, 2 f.; daraus geht hervor, daß mit den Träumen, deren Wahrheitsgehalt hier geleugnet wird, diejenigen gemeint sind, in denen man Gott sieht. – Zu c wäre zu vergleichen:

20: Ibn Ḥanbal, *ar-Radd ʿalā z-zanādiqa wal-Ǧahmīya* 32, 2 ff.:

„*a* Man fragte sie nach (dem Sinn von) ‚Nichts ist ihm gleich' (Sure 42/11). *b* Sie sagen (dann): Nichts Seiendes (*šaiʾ fī l-ašyāʾ*) ist ihm gleich. *c* Er ist ebenso unter den sieben Erden[12] wie auf dem Thron; kein Ort ist leer von ihm, und er ist nicht an einem Ort vor (allen) anderen. *c* Er hat nicht geredet und wird nicht reden. *e* Niemand wird ihn in dieser Welt oder im Jenseits schauen. *f* Er läßt sich nicht beeigenschaften, und er wird weder durch eine Eigenschaft noch durch ein Wirken (*fiʿl*) erkannt. *g* Er hat weder Grenze noch Ende. *h* Kein Verstand erfaßt ihn. *i* Er ist ganz Antlitz, ganz Wissen,

[12] Lies *al-araḍīn as-sabʿa* statt *al-araḍīn as-sābiʿa*.

ganz Hören, ganz Sehen, ganz Licht, ganz Macht, ohne daß (damit) zwei Dinge in ihm wären oder er auf zwei verschiedene Weisen beschrieben würde[13]. *k* Bei ihm gibt es kein Über oder Unter, keine Richtungen oder Seiten, weder rechts noch links. *l* Er ist weder schwer noch leicht. Er hat kein Licht und keinen Körper. *m* Er ist keiner Einwirkung unterworfen (*maʿmūl*). *n* Jedesmal wenn es dir in den Sinn kommt, er sei etwas, das du kennst, ist er anders.

o Sie sagten: Er ist etwas, nicht wie die (anderen) Dinge. *p* Wir erwiderten: Verständige Leute wissen, daß etwas, das nicht wie die (anderen) Dinge ist, nichts ist ... *q* Wenn man zu ihnen sagt: ‚Wen betet ihr denn überhaupt an?', so antworten sie: ‚Wir beten den an, der das Geschick dieser Schöpfung in Händen hält'. Wir sagten: Und der, der das Geschick dieser Schöpfung in Händen hält, ist unbekannt und nicht durch eine Eigenschaft erkennbar? – Ja. – (Damit) ist den Muslimen klar, daß ihr an nichts glaubt ..."

Vgl. die vollständige Übersetzung bei Seale, *Muslim Theology* 98 f. Sie stützt sich auf die Hs. Brit. Mus., Or. 3106. Qiwāmaddīn hat in Ilāhiyāt Fak. Maǧm. 2/1927, nr. 5–6, S. 314 ff. die Hs. Saray, Revan Köşkü 510 abgedruckt. Beide Textzeugen legen nahe, daß Muḥammad Fihr Šafaqa, nach dessen Ausgabe wir zitieren, in *m* seine Vorlage, eine Handschrift der Ẓāhirīya, falsch gelesen hat. Statt des ungewöhnlichen *maʿmūl* hat er *maʿqūl*, „Gott ist kein Intelligibile". Das ergibt zwar einen guten Sinn, wäre aber eine Doublette zu *h*. *Maʿmūl* begegnet im gleichen Text noch einmal (vgl. Qiwāmaddīn 321, 14; Übs. Seale 112). Auch dort hat Šafaqa offenbar wieder eingegriffen: er hat *maʿlūm* (61, 5). – Die Redaktion des Werkes geht auf Ibn Ḥanbal's Sohn ʿAbdallāh zurück (vgl. die *riwāya* S. 27); ihm wird es TB III 204, 11 auch direkt zugeschrieben.

b) Muqātil b. Sulaimān.

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm 227, 13 ff. (übernommen bei Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* II 331, 7 ff., großenteils auch bei Ismāʿīl Paşa, *Hadīyat al-ʿārifīn* II 470, 3 ff.):

1) *at-Tafsīr al-kabīr.*
2) *Tafsīr al-ḫamsmiʾat āya.*
3) *K. al-Wuǧūh wan-naẓāʾir.*
   Weitere Versionen des Titels vgl. Bd. II 524.
4) *K. Mutašābih al-Qurʾān.*
5) *K. al-Āyāt wal-mutašābihāt.*
6) *K. an-Nāsiḫ wal-mansūḫ.*
7) *K. al-Qirāʾāt.*
8) *K. Nawādir at-tafsīr.*
9) *K. al-Ǧawābāt fī l-Qurʾān.*

[13] *wa-lā yūṣafu bi-waṣfain muḫtalifain*. Vielleicht sollte man eher übersetzen, als ob *ṣifa* dastünde statt *waṣf*: „oder er mit zwei Attributen beeigenschaftet würde".

10) *K. al-Aqsām wal-luġāt.*
11) *K. al-Taqdīm wat-taʾḫīr.*
12) *K. ar-Radd ʿalā l-Qadarīya.*

In nr. 4 – 11 ist wohl vornehmlich Material aus dem *Tafsīr* umgeordnet und gegebenenfalls ergänzt worden; Cl. Gilliot hat dies auch für ein *K. al-Mubtada'* festgestellt, aus dem Zitate bei Sibṭ Ibn al-Ǧauzī u. a. erhalten sind (vgl. JA 179/1991/45 ff.). Man mag annehmen, daß wir hier die Niederschriften von Spezialkollegs vor uns haben, die Muqātil bei bestimmter Gelegenheit gehalten hat; vielleicht handelt es sich aber auch um nachträgliche Exzerpte aus seinem *Tafsīr*. Zu nr. 1, 3, 9 – 12 besaß der Ḫaṭīb al-Baġdādī das Überlieferungsrecht (vgl. GAS 1/37).

21: Aš'arī, *Maq.* 152, ult. ff.:

„*a* ... Die Anhänger des Muqātil b. Sulaimān lehren, Gott sei ein Körper und habe eine wallende Lockenpracht (*ǧumma*). *b* Er sei nach dem Bild des Menschen Fleisch und Blut, Haare und Knochen; er habe Extremitäten und Glieder wie z. B. Hand, Fuß, Kopf und Augen, und er sei massiv (*muṣmat*). *c* Dennoch sei er nichts anderem gleich noch dies ihm".

Zitiert bei Ibn Taimīya, *Minhāǧ as-sunna* ²II 495, 6 ff. Aš'arī spricht im folgenden (*Maq.* 153, 4 f.) über die Korrektur, die Dāwūd al-Ǧawāribī an dieser Lehre vorgenommen hat (vgl. dazu Bd. II 433 f.). In der Parallele *Maq.* 209, 7 ff. ist dieser Zusatz eingearbeitet; unter den Gliedern Gottes wird dort auch noch die Zunge genannt. Bei Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 224, 7 ff., tritt als dritter Nu'aim b. Ḥammād hinzu. Kürzer Maqdisī, *Bad'* V 141, 2 f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 205, 16; Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 149, 9 f.; Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 84, 4 f.; Ǧuwainī, *Šāmil* 288, pu. ff.; Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 21, 12 f. (auch 253, 3 und 5); 'Abdalqādir al-Ǧīlānī, *Ġunya* I 93, apu. ff. Ibn Taimīya macht darauf aufmerksam, daß Aš'arī sich auf mu'tazilitische Quellen stützt und die Lehre Muqātils deswegen entstellt wiedergegeben sein könne (*Minhāǧ* ²II 496, 7 ff.; behandelt bei Gilliot in: JA 179/1991/51 ff.). Dazu Bd. II 529 f.

Zu a hat *Maq.* 209, 8 die Variante *ǧuṯṯa* „Körper, Leib" statt *ǧumma*. Jedoch ist *ǧumma* als Parallele zu *wafra* bei Hišām al-Ǧawālīqī (s. o. Text IV 7, f) vorzuziehen. Vgl. dazu auch Bd. I 346. – Zu b: *Muṣmat* ist Interpretamentum zu *ṣamad* in Sure 112/2 (vgl. *Maq.* 209, 11 f.). Ergänzendes Material findet sich bei den Häresiographen kaum. Zu nennen sind die beiden folgenden Stellen:

22: Maqdisī, *Bad'* V 141, 2 f.:

„(Gott) ist sieben eigene Spannen groß".

Vgl. dazu Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 348, – 5 ff. mit weiteren Angaben. Der Gedanke wird sonst auf Hišām b. al-Ḥakam bezogen (Text IV 10, w).

23: Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 149, 10 f.:

„Sie sagten: Uns kommt nämlich nichts vor Augen, das mit Gehör und Gesicht, Verstand und Wissen, Leben und Handlungsfähigkeit ausgezeichnet ist, welches nicht Fleisch und Blut wäre".

Der Autor sagt dies ähnlich auch von Hišām al-Ǧawālīqī (vgl. Text IV 8, b).

24: *Maq.* 151, 6 f.:

„Manche von ihnen (den Murǧi'iten) lehren: Der Glaube hebt die Strafe für Todsünde (*fisq*) auf; denn er wiegt schwerer als sie, und Gott straft (*yuʿaḏḏibu*) keinen Bekenner seiner Einheit (*muwaḥḥid*, d. h. Muslim). Das ist die Lehre des Muqātil b. Sulaimān".

25: Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 132, 7 ff.:

„Einige Murǧi'iten, unter ihnen Muqātil b. Sulaimān, lehrten: Ein Gläubiger geht nicht in das höllische Feuer ein, selbst wenn er viele Sünden, schwere und leichte, begangen und die Welt ohne Buße verlassen hat. Allerdings (müssen) am Tag der Auferstehung die Ungerechtigkeiten (*maẓālim*) ganz von ihm wiedergutgemacht werden. Dann wird er ins Paradies geführt."

Vgl. Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 204, 2 ff.; dazu Bd. II 531.

26: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 205, 12 ff.:

„Muqātil b. Sulaimān, einer der Großen unter den Murǧi'iten, lehrte: Wenn Glaube vorhanden ist, schadet einem Missetat, sei sie bedeutend oder unbedeutend, überhaupt nicht. Bei Polytheismus dagegen nützt überhaupt keine gute Tat".

c) Šaqīq al-Balḫī.

27: Muḥāsibī, *Makāsib* 194, 5 ff.:

„*a* Nach dem, was man von ihm überliefert, lehrte Šaqīq: Erwerbstätigkeit (*al-ḥaraka fī l-kasb*) ist Sünde. *b* Er sagte nämlich: Da Gott für den Unterhalt (*rizq*) und die Genüge bürgt, käme Geschäftigkeit (*ḥaraka*) einem Zweifel gleich an dem, was er verbürgt hat".

Auch übersetzt in: van Ess, *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 100 und in: Reinert, *Tawakkul* 172.

28: Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* II 295, 16 ff.:

„Šaqīq al-Balḫī lehrte: Heutzutage sind die Erwerbsarten (*makāsib*) verderbt. Jeglicher Handel und das Handwerk samt und sonders gehören dem Bereich des Zweifelhaften an. Weder darf man sie zur Bereicherung benützen noch um etwas auf die Seite zu legen, da sie von Betrug und Unehrlichkeit durchdrungen sind. Die Muslime sollten sich nur durch die Not gezwungen damit zu schaffen machen".

Übersetzt nach Reinert, *Tawakkul* 186. Dazu Bd. II 546 f.

d) ʿAbdallāh b. al-Mubārak.

29: Malaṭī, *Tanbīh* (Anhang) 143, 1 ff. Dedering:

„*a* ʿAbdallāh b. al-Mubārak sagte: Die 72 Sekten lassen sich auf vier Grundhäresien (*ahwāʾ*) zurückführen ...: die Qadarīya, die Murǧiʾa, die Šīʿa und die Ḫāriǧiten. *b* Wer Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī in dieser Reihenfolge den (anderen) Prophetengenossen voranstellt und auch von den übrigen nur im Guten redet und über sie Segenswünsche spricht, der ist dem Šīʿitentum in jeder Beziehung entgangen. *c* Wer sagt, daß man hinter jedermann, ob fromm oder sündig (*fāǧir*), beten und unter jedem Kalifen in den Glaubenskampf ziehen dürfe, wer den bewaffneten Aufstand gegen die Obrigkeit für unzulässig hält und ihren Vertretern Heil wünscht, der ist der Lehre der Ḫāriǧiten entgangen. *d* Wer sagt: ‚Alle Geschicke kommen von Gott, die guten und die bösen; er leitet in die Irre, wen er will, und leitet recht, wen er will', der ist der qadaritischen Lehre in jeder Beziehung entgangen und ein Sunnit. *e* Wer sagt: ‚Der Glaube besteht aus dem Bekenntnis und den Werken (*qaul wa-ʿamal*); er nimmt zu, und er nimmt ab', der ist der Lehre der Murǧiʾa entgangen."

Dazu Bd. II 554. Zu *b* vgl. auch das Gedicht bei Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ²IV 142 f. nr. 492.

e) Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī.

30: al-Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ ʿUyūn al-masāʾil*, fol. 47 a, – 4 ff.:

„*a* Zu ihnen (d. h. den Prädestinatianern) gehört auch die Ṣabbāḥīya, die sich auf einen Menschen namens Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī bezieht. *b* Sie lehren: Die Geschöpfe (*al-ḫalq*) sind von Urbeginn an mit Gott zusammen dagewesen; er hat sie von Urbeginn an gesehen. *c* Sie sagen: Gott ist keinen Augenblick lang müßig (*fāriġ*) gewesen; Freund und Feind sind von Urbeginn an mit ihm gewesen. Sein Hauptfeind war Iblīs; er war von Urbeginn an auch Satan.

d (Abū ṣ-Ṣabbāḥ) hielt Fleisch, das von Schriftbesitzern geschlachtet worden ist, und die Ehe mit ihren Frauen für verboten.

e Er behauptete, Abū Bakr habe, als er die Leute der Ridda zu Kriegsgefangenen machte, einen Fehler begangen. Das sei eine Versuchung gewesen, in die Abū Bakr gefallen sei, und alle Muslime hätten mit Abū Bakr denselben Irrtum begangen. *f* Er behauptete, ʿUṯmān sei zu Unrecht getötet worden; Tötung sei nämlich nur um dreier (Delikte) willen erlaubt: Apostasie (*ridda*), Unzucht und Mord (*qatl an-nafs*). *g* Er tadelte ʿAlī und ʿAmmār (b. Yāsir) dafür, daß sie gegen ihre Feinde kämpften, und sagte: Wie kann derjenige, der ʿAmmār (bei Ṣiffīn) tötete, ein Rebell (*bāġī*) sein, wo (ʿAmmār) doch derjenige war, der zu ihnen hinauszog? *h* Er hielt nämlich dafür, daß man jedem, der die Macht gewonnen habe (*ġalaba*) und die Herrschaft beanspruche, folgen müsse ... und mehr solchen Unsinns".

Der Text ist übernommen bei al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 136, 18 ff. und bei Ibn al-Murtaḍā, *Munya* 120, 11 ff. – Zu b, d und e vgl. auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 226, ult. ff. (offenbar nach derselben Quelle) > Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* VII 65 nr. 619. Die Begründung in *f* greift vermutlich auf ein bekanntes Ḥadīṯ zurück: „Ein Muslim ... darf ausschließlich wegen eines der drei (folgenden Vergehen) hingerichtet werden: wenn ein Verheirateter Unzucht treibt, bei Mord und wenn jemand seinen Glauben verläßt und sich von der Gemeinschaft (*al-ǧamāʿa*) trennt" (*Conc.* I 315 a). Zu ʿAmmār b. Yāsir in *g* vgl. Caetani, *Annali* IX 575 ff.; daß er „derjenige war, der zu ihnen hinauszog" (*wa-huwa l-ḫāriǧu ilaihim*), will besagen, daß er die Initiative zum Kampf ergriff. Allgemein vgl. Bd. II 562 f.

31: Maqdisī, *Bad'* V 147, 4 ff.:

„... Er behauptete, die Schöpfung (*al-ḫalq*) und der göttliche Imperativ (*al-amr min Allāh*, d. h. das Schöpfungswort *kun*) seien ebenso ewig wie der Schöpfer. Er verglich dies mit jemandem, der träumt, er sei in Damaskus oder in Mekka oder er esse und trinke, ohne daß irgendetwas davon sich (in Wirklichkeit) ereignet".

32: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 88, 3 ff.:

„... außer Muḥammad b. Karrām as-Siǧistānī und Abū ṣ-Ṣabbāḥ as-Samarqandī mit ihren Anhängern; sie hielten es nämlich für zulässig, daß es zwei oder mehr Herrscher zur gleichen Zeit gibt. Sie argumentierten damit, daß die Anṣār – oder zumindest einige von ihnen – am Tage des Vordachs (*yaum as-saqīfa*) zu den Muhāǧirūn gesagt hatten: ‚Ein Herrscher von uns und einer

von euch!‘ und daß ja auch ʿAlī und Ḥasan mit Muʿāwiya in einem solchen Verhältnis standen.“

Zum *yaum as-saqīfa* vgl. Ṭabarī I 1820, 5 ff.; Caetani, *Annali* II$_1$ 510 ff. Gemeint ist bekanntlich der Tag, an dem man Abū Bakr als Nachfolger des Propheten huldigte – in einer vermutlich von Palmstämmen gestützten überdachten Vorhalle oder Veranda eines Hauses bzw. Wohnbezirks, der den Banū Sāʿida von den Ḫazraǧ gehörte; zu den Ereignissen vgl. Lammens in: MUSJ (damals noch MFOB) 4/1910/132 ff.

XV Ḍirār b. ʿAmr und Ḥafṣ al-Fard

a) Ḍirār b. ʿAmr.

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 215, 2 ff. (vgl. dazu die Erläuterungen in: Der Islam 44/1968/16 ff.):

1) *K. at-Tauḥīd.*
2) *K. at-Tašbīh.*
3) *K. fī r-radd ʿalā l-Mušabbiha.*
   Der Titel ist wohl nur eine Inhaltsangabe. Das Werk enthielt nach der Angabe Ibn an-Nadīm's 13 einzelne „Bücher“. Ist es identisch mit nr. 2 und aus einer andern Liste übernommen? Im *Fihrist* sind die beiden Titel durch zahlreiche andere voneinander getrennt.
4) *K. fī anna l-asmāʾ lā tuqāsu.*
5) *K. ar-Radd ʿalā man zaʿama anna l-anbiyāʾ iḫtalafat fī ṣifāt Allāh ʿazza wa-ǧalla.*
6) *K. ad-Dalāla ʿalā ḥadaṯ al-ašyāʾ.*
7) *K. Iḫtilāf al-aǧzāʾ.*
8) *K. ar-Radd ʿalā Arisṭālīs* (sic!) *fī l-ǧawāhir wal-aʿrāḍ.*
9) *K. ar-Radd ʿalā aṣḥāb aṭ-ṭabāʾīʿ.*
10) *K. al-Irāda.*
11) *K. al-Qadar.*
12) *K. al-Maḫlūq.*
13) *K. al-Maʿūna fī l-ḫiḏlān.*
14) *K. al-Waʿīd.*
15) *K. al-Arzāq wal-mulk wal-āǧāl wal-aṭfāl.*
    Die zweite Hälfte des Titels ist in der Handschrift verbessert. Fück hat stattdessen gelesen, was anscheinend ursprünglich dastand: *wa-fī āǧāl al-aṭfāl* (Festschrift Shafīʿ 70, 3).
16) *K. al-Maʿrūf waš-šukr.*
17) *K. al-Manzila baina l-manzilatain.*
18) *K. ʿalā l-Murǧiʾa fī l-asmāʾ.*
19) *K. ar-Radd ʿalā l-Wāqifīya wal-Ǧahmīya wal-Ġailānīya.*
    Wer hier mit der Wāqifīya gemeint ist, läßt sich nicht sicher sagen. Der Traktat behandelte vielleicht den Glaubensbegriff.
20) *K. ʿalā l-Murǧiʾa fī š-šafāʿa.*
21) *K. ar-Radd ʿalā l-Ḥašwīya fī qaulihā inna n-nabī iḏā staġfara li-insān ġufira lahū.*
22) *K. Iṯbāt ar-rusul.*
23) *K. al-Asbāb wal-ʿilm ʿalā n-nubūwa.*

24) *K. ar-Radd ʿalā Maʿmar fī qaulihī inna Muḥammad[an] rabb.*
Der Traktat richtete sich offensichtlich nicht gegen den Muʿtaziliten Muʿammar, sondern gegen den extremen Šīʿiten Maʿmar b. al-Aḥmar, einen Speisenverkäufer aus Kūfa, der um die Mitte des 2. Jh's im Gefolge des Abū l-Ḫaṭṭāb auftrat. Zum Kontext der Lehre vgl. Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 40, 6 ff. > Qummī, *Maqālāt* 53, −4 ff. und vorher / übs. Halm, *Gnosis* 209 ff.; zur Formulierung noch Qummī 57, 14. Bei Qummī 53, 3 f. findet sich auch der vollständige Name des Sektierers.

25) *K. ar-Radd ʿalā l-Muġīrīya wal-Manṣūrīya fī qaulihā inna l-arḍ lā taḫlū min nabī.*

26) *K. ʿalā man zaʿama anna n-nabī taraka min ad-dīn šaiʾan wa-annahū kāna yaʿlamu l-ġaib.*

27) *K. ilā man balaġa min al-muslimīn.*
Das ist wohl das Sendschreiben „an das einfache Volk", welches Malaṭī erwähnt (*Tanbīh* 31, 10 f./39, 4 f.).

28) *K. al-Arbaʿ masāʾil ʿalā ahl al-ahwāʾ.*

29) *K. al-Fikr fī llāh, ʿalā l-Wāqifa.*
Die Schrift umfaßte nach der Angabe Ibn an-Nadīm's 5 „Bücher". Die Identität der Wāqifa ist wiederum unklar.

30) *K. ar-Radd ʿalā l-Ḫawārīǧ.*

31) *K. ʿalā l-Azāriqa wan-Naǧadāt wal-Murǧiʾa.*
Taǧaddud hat *an-N.ǧ.dād.* Fück hat dies *al-Ḥaddād* gelesen (Festschrift Shafiʿ 70, 8). *Naǧadāt* ist von Cook, *Dogma* 198, Anm. 42 vorgeschlagen worden.

32) *K. ʿalā l-Fuḍailīya wal-Muḥakkima fī qaulihim inna n-nās ʿalā d-dīn wa-in ẓahara minhum ġairu l-ḥaqq.*
Fuḍailīya ist vermutlich verschrieben aus *Faḍlīya.* Zu dieser ḫāriǧitischen Sekte, die normalerweise der Ṣufrīya zugerechnet wird, s. o. Bd. II 173. Die Lehre, auf die im Titel angespielt wird, steht bei Ašʿarī, *Maq.* 118, 11 ff.; Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 177, 13 ff. und Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 190, apu. ff.

33) *K. ar-Radd ʿalā r-Rāfiḍa wal-Ḥašwīya.*

34) *Risālat aṣ-Ṣūfīyīn.*

35) *K. ar-Radd ʿalā l-mulḥidīn.*

36) *K. ar-Radd ʿalā ǧamīʿ al-mulḥidīn.*

37) *K. fī r-radd ʿalā l-mulḥidīn.*
Die letzten drei Titel sind wohl wieder nur (nachträgliche?) Umschreibungen der Inhalte. Sind sie nur aus verschiedenen Listen übernommen und die Bücher in Wirklichkeit miteinander identisch? Das letztere Werk umfaßte nach der Angabe Ibn an-Nadīm's sechs „Bücher".

38) *K. ar-Radd ʿalā z-zanādiqa.*

39) *K. fī r-radd ʿalā ahl al-milal.*
Wiederum kein fester Titel. Das Werk umfaßte 10 „Bücher".

40) *K. ar-Radd ʿalā n-Naṣārā.*

41) *K. al-Imāma.*

42) *K. al-Ḥakamain.*

43) *K. al-Musāwāt.*

44) *K. ad-Daulatain.*

45) *K. ad-Daʿwa.*
So nach der Edition von Taǧaddud. Die Handschrift hat *al-M.d.ʿ.w.h*; Fück hat dies *al-Madʿūt* gelesen (in: Festschrift Shafiʿ 69, 12).

46) *K. Tafsīr al-Qurʾān.*

47) *K. Taʾwīl al-Qurʾān.*

48) *K. al-Aḫbār.*

49) *K. Tanāquḍ al-ḥadīṯ.*

50) *K. at-Taḥrīš wal-iġrāʾ.*
Diese Schrift behandelte, wie sich aus dem Zitat bei Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 100, 2 ergibt, das Thema von nr. 49, die Widersprüchlichkeit (dogmatischer) Ḥadīṯe. Beide Werke könnten also identisch sein.

51) *K. Ādāb al-mutakallimīn.*

52) *K. Iḫtilāf an-nās wa-iṯbāt al-ḥuǧǧa.*

53) *K. al-Ǧumʿa.*

54) *K. al-Waṣīya.*
Es handelte sich wahrscheinlich um ein Werk juristischen Inhalts, über das Testament. Natürlich könnte auch das Testament gemeint sein, mit dem der Imam nach šīʿitischer Auffassung seine Würde weitergibt; aber es ist kaum anzunehmen, daß Ḍirār den šīʿitischen Terminus benutzte.

55) *K. al-Ḫarāʾiṭ.*

56) *K. al-ʿAdūw al-muṣliḥ.*

57) *K. al-Manqūlain* (?).
Oder ist *Manqūlīn* zu vokalisieren? Fück hat stattdessen *M.n.q.w.y.y.n* (Festschrift Shafiʿ 70, 4).

WIDERLEGUNGEN:

a) durch Abū l-Huḏail:

1) *K. ʿalā Ḍirār fī qaulihī inna llāh yaġdabu min fiʿlihī* (Werkliste XXI, nr. 16).

2) *K. ʿalā Ḍirār wa-Ǧahm wa-Abī Ḥanīfa wa-Ḥafṣ fī l-maḫlūq* (Werkliste XXI, nr. 19).

b) durch Bišr b. al-Muʿtamir:

1) *K. ʿalā Ḍirār fī l-maḫlūq* (Werkliste XVII, nr. 4 und 36).
Die beiden letzten Schriften mögen sich auf das *K. al-Maḫlūq* des Ḍirār (nr. 12) beziehen.

TEXTE:

1: Aš'arī, *Maqālāt* 305, 5 ff.:

„Ḍirār b. ʿAmr lehrte: *a* Ein Körper ist (nichts anderes als) Akzidenzien, welche zusammengefügt und vereinigt wurden und somit subsistieren und Bestand haben *b* und zu einem Körper wurden, welcher, wenn er Gegenstand von Inhärenz ist (*iḏā ḥulla*?), ebenso Träger der Akzidenzien ist wie der Veränderung von einem Zustand in den andern. *c* Diese Akzidenzien sind das, ohne welches oder ohne dessen Gegenteil die Körper nicht auskommen können: Leben z. B. und Tod (= Unbelebtheit), ohne deren eines der Körper nicht auskommt, Farben und Geschmäcke, von deren einem ihrer Art er nie

frei ist, ebenso das Gewicht wie Schwere und Leichtigkeit, ebenso auch Rauheit und Weichheit, Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, ebenso schließlich das Funktionieren (*aṣ-ṣiḥḥa*?). *d* Das dagegen, wovon [oder] von wessen Gegenteil er frei sein kann, das ist nach (Ḍirārs) Ansicht nicht Teil (*baʿḍ*) von ihm, so etwa die Handlungsfähigkeit (*qudra*), der Schmerz oder Wissen und Nichtwissen.

e Diese Akzidenzien können nach seiner Ansicht nicht zusammenkommen und zu Körpern werden, nachdem sie (bereits für sich) existierten. *f* Daß dies mit ihnen gemacht werde, ist nur denkbar im Augenblick ihres (eigenen) Entstehens (*fī ḥāl ibtidāʾihā*); denn sie treten nur vereint in die Existenz. *g* So mag nach seiner Ansicht möglich sein, daß sie alle vereinigt werden und dabei existieren; undenkbar ist dagegen, daß sie alle voneinander getrennt werden und dabei existieren. *h* Denn wären sie getrennt unter gleichzeitiger Existenz, dann existierte Farbe ohne Bezug auf etwas Farbiges und Leben ohne Bezug auf etwas Lebendiges.

i Wenn du ihm nun entgegenhieltest: ‚Dann können sie nach diesem Gedankengang (*qiyās*) überhaupt nicht getrennt werden', *k* so sagte er einmal: ‚Getrenntwerden ist hier Zunichtewerden (*fanāʾ*)' *l* und ein andermal: ‚Getrennt werden können zwei Körper, aber nicht die Teile eines Körpers unter gleichzeitiger Existenz'. *m* (Allerdings) mag nach seiner Ansicht ein Teil eines Körpers vergehen, während (der Körper selber weiter) existiert, insofern nämlich an dessen Stelle sein Gegenteil tritt; *n* wenn dagegen nicht die beiden Gegenteile den Unterschied machen, so vergeht er mit (seinem) Teil. *o* (Auch) daß die Mehrzahl oder die Hälfte (der Teile) vergehe, ist nach seiner Ansicht unter dieser Voraussetzung nicht möglich; denn die Qualifikation (eines Körpers, *al-ḥukm*) richtet sich, wie er behauptete, nach dem überwiegenden (Bestand seiner Teile). *p* Wenn der überwiegende Bestand erhalten bleibt, so bleibt auch die Eigenart (*sima*) des Körpers erhalten; wird dagegen der überwiegende Bestand entfernt, so bleibt die Eigenart aufgrund des geringeren Restes nicht mehr erhalten. *q* Gott kann nach seiner Ansicht auch den Teil eines (Körpers) vergehen und sein Gegenteil so entstehen lassen, daß es sich bewegt; dann ist das Ganze, zu dem jener im Zustand aktueller Bewegung neuentstandene Teil gehört, bewegt. *r* Das gleiche gälte, wenn (dieser Teil) in Ruhe wäre. *s* Undenkbar ist, daß nach seiner Ansicht Bewegung sich an einem Akzidenz (allein) vollziehe; sie vollzieht sich nur an einem Körper, der (aus) vereinten Akzidenzien (besteht)".

Iḏā ḥulla in *b* ist problematisch. Die Lesung ist von Pretzl in: Der Islam 19/1931/119 vorgeschlagen worden. Jedoch ist sie ungewöhnlich und die gesamte Satzkonstruktion etwas holprig. Der Einschub „wenn er Gegenstand von Inhärenz ist" erhält Sinn, wenn man berücksichtigt, daß ein Körper, der aus den Grund„akzidenzien" zusammengesetzt ist, weitere Akzidenzien aufnehmen kann. Daß dies der Fall ist, wird deutlich gesagt in Text 8. Auch Baġdādī hat es gewußt; vgl. *Uṣūl ad-dīn* 46, ult. f.: „Er behauptete, ein Körper sei (nichts anderes als) Akzidenzien, die vereinigt werden und dann Träger weiterer Akzidenzien sind". Auch an unserer Stelle wäre am ehesten etwas ausgesagt, wenn „Träger der Akzidenzien" zu verstehen wäre als „Träger weiterer Akzidenzien". So habe ich in: Der Islam 43/1967/262 interpretiert. Die verkürzte Übersetzung von Zimmermann in: Sorabji, *Matter, Space and Motion* 57 (= a – c und e – h) weicht dem Problem aus.

Aṣ-ṣiḥḥa am Ende von *c* steht so nur in der Handschrift D; alle anderen Textzeugen haben *aṣ-ṣamad*. Jedoch ist dies kaum zu halten; es könnte sich nur auf Gott beziehen, und von ihm kann in diesem Zusammenhang kaum die Rede sein. Wenn Ḍirār im Sinne kūfischer Theologie „Körper" auf Gott angewandt hätte – und dann sogar Teile in Gott annähme, was kein kūfischer Šīʿit getan hat –, so sollte man hier auch klar *Allāh* erwarten statt *aṣ-ṣamad*, das ja nur Prädikat ist. Die Handschrift, welche *ṣiḥḥa* enthält, ist immerhin das Handexemplar Šahrastānīs gewesen. Allerdings ist auch die Korruptele alt. Warum es zu ihr kommen konnte, ist nicht klar. Vielleicht, weil *ṣiḥḥa* das einzige Wort in dieser Aufzählung ist, zu dem kein Gegensatz genannt wird. Das ist in der Tat auffällig. Jedoch ist das Entscheidende ja nicht, daß die „Akzidenzien" Gegensatzpaare sind, sondern daß der Körper nicht ohne sie bestehen kann. Das geht deutlich aus *d* hervor. Weiteres dazu Bd. III 38 ff.

a – d liegt vermutlich auch zugrunde bei Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 51, 10 ff.

2: *Maq.* 345, 12 ff.:

„Ḍirār b. ʿAmr lehrte: *a* Farben, Geschmäcke, Gerüche, Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit sowie das Gewicht sind Teile (*abʿāḍ*) der Körper und (als solche) einander benachbart. *b* Dasselbe berichtete man von ihm bezüglich des Handlungsvermögens und des Lebens. *c* Er behauptete, Bewegungen, Ruhe und die übrigen Akte, die an den Körpern sich ereignen (*takūnu min al-aǧsām*), seien Akzidenzien und nicht Körper. *d* Man berichtet, daß er auch die Zusammensetzung (*taʾlīf*) als Teil des Körpers angesehen habe. *e* Wer dagegen sonst noch seine Lehre bezüglich der Körper vertrat, ging davon aus, daß Zusammensetzung, Vereinigtsein und Getrenntsein sowie das Handlungsvermögen von den Körpern zu unterscheiden seien".

Das Referat ist uneinheitlich und stilistisch unelegant. Mit jedem Satz werden andere Akzidenzien behandelt, ohne daß versucht würde, sie zusammenzufassen. Im Gegensatz zu Text 1 wird hier nicht erklärt, wie das System funktioniert, sondern es geht nur darum, ob Eigenschaften und „Akte" Akzidenzien sind oder Körper. Die Formulierungen setzen Gegenpositionen voraus, die nur in *d* – *e* explizit gemacht sind. *c* geht vom System des Aṣamm aus; nur darum ist erwähnenswert, daß Bewegungen auch als Körper betrachtet werden können. „Einander benachbart" (*mutaǧāwir*) in *a* ist Gegensatz zu *mutadāḫil* im Sinne des Naẓẓām; es bezeichnet Juxtaposition nach Art eines atomistischen Systems. Die in *a* aufgezählten Eigenschaften sind die, anhand derer man üblicherweise diskutierte. Zu *istiṭāʿa* in *b* s. u. Text 12, b. Die „Akte" (*afʿāl*) werden in *c* vermutlich deswegen separat behandelt, weil man bei ihnen im Gegensatz zu den in *a* erwähnten Eigenschaften nie davon ausging, daß sie permanent sein können; „Bewegungen" heißt hier wie sonst „einzelne Momente der Bewegung",

und auch „Ruhe“ ist nur ein Ruhemoment in einem bestimmten Augenblick. Im übrigen ist hierzu Text 1, q zu vergleichen; demzufolge ist keineswegs gesagt, daß Ḍirār die Bewegung überhaupt als eigenes Akzidens ansah. Die Frage nach der Eigenständigkeit des *ta'līf* in *e–f* ist vermutlich von Abū l-Huḏail her inspiriert (vgl. Bd. III 40 f.). – Vgl. kurz auch *Maq.* 281, 6 ff.; zum Gewicht in 1, c und 2, a noch *Maq.* 421, 7. Erwähnt wird Ḍirārs These weiterhin bei Baġdādī, *Farq* 201, –4 f./214, 4 f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 66, 17; Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 12, 1 f.; Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 101, 9 f.; Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 254, 9 f. und 255, 9 f.

3: *Maq.* 317, 13 ff.:

„*a* Ḍirār, Ḥafṣ al-Fard und Ḥusain an-Naǧǧār behaupteten, die Teile (*aǧzā'*) seien Farbe, Geschmack, Wärme und Kälte, Rauheit und Weichheit. *b* Diese vereinigten Dinge seien der Körper; die Teile aber meinten (nicht Atome, sondern) nur diese Dinge. *c* Die geringstmögliche Zahl von Teilen sei zehn; das sei der kleinste Körper. *d* Diese Dinge seien auf engste Weise einander benachbart. *e* Sie leugneten die Durchdringung (*mudāḫala*)“.

Der Kontext, vor allem die Überschrift S. 314, 9 ff. zeigt, daß mit *aǧzā'* hier Atome gemeint sind. Aš'arī geht von einer strukturellen Verwandtschaft zu atomistischen Systemen aus, betont aber zugleich (in *b*) den Unterschied. Wenn er (bzw. seine Quelle) diese Unterscheidung nicht selbst formuliert, sondern von den Vertretern des Systems übernimmt, so wird sie vermutlich erst den Nachfolgern Ḍirārs aufgefallen sein. – In *c* ist wohl *aqall mā yūǧadu* zu lesen statt *qalla mā yūǧadu*; auch in der Edition von 'Abdalḥamīd ist das Alif ergänzt (II 16, 1). – Zu *d* vgl. Text 2, a. Es wird sinngemäß wiederholt in *Maq.* 328, 1 ff. Der Gegensatz zum Modell des Naẓẓām wird an Beispielen erläutert in

4: *Maq.* 328, 6 ff.:

„*a* Zurqān berichtet von Ḍirār b. 'Amr folgende Lehre: Manche Dinge sind verborgen (*kawāmin*), andere nicht. *b* Verborgen sind z. B. das Öl in der Olive, das Fett im Sesamkorn und der Saft in der Traube, allerdings jeweils nicht nach Art der Durchdringung (*mudāḫala*), von der Ibrāhīm (an-Naẓẓām) ausging. *c* Nicht verborgen sind dagegen das Feuer im Stein und dergleichen. (Denn) Feuer könnte nur so im Stein sein, daß es diesen verbrennt; da wir aber sehen, daß es ihn nicht verbrennt, wissen wir, daß auch kein Feuer darin ist.“

Zu *c* auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 61, apu. ff. Dieser fährt dann fort:

5: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 62, 1 ff.:

„*a* Ḍirār unterschiebt seinen Gegnern die Ansicht, daß eine Palme mit ihrer ganzen Länge, Breite und Dicke im Palmkern verborgen sei oder der Mensch

mit all seinen Dimensionen und seinem Ausmaß im Samentropfen. *b* Die Opponenten unterschieben ihm die Ansicht, daß im Feuer keine Hitze, in der Traube kein Saft, in der Olive kein Öl und im Menschen kein Blut sei.“

6: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 195, 12 ff.:

„*a* Zu den Torheiten Ḍirārs gehört die Lehre, daß die Körper nur zusammengebrachte Akzidenzien seien, daß (also) im Feuer keine Hitze, im Schnee keine Kälte, im Honig keine Süße, in der Aloe keine Bitterkeit, in der Traube kein Saft, in der Olive kein Öl und in den Adern kein Blut sei. *b* Dies alles schaffe allein Gott beim Aufschneiden (der Ader), beim Kosten (des Honigs), beim Pressen (der Traube) oder beim Berühren (des Feuers und des Schnees)“.

Das ist, wie die Beispiele nahelegen, vermutlich aus einer Widerlegung Ḍirārs abgelesen, die Ǧāḥiẓ in seinem *K. al-Ḥayawān* nach Naẓẓām zitiert (vgl. Text XXII 49, b – e und 50, b; dazu Bd. III 41). Der Passus ist unverändert übernommen bei Saksakī, *Burhān* 28, 16 ff.

7: *Maq.* 281, 8 ff.:

„*a* Die Akzidenzien können in Körper verwandelt werden (*tanqalibu*). *b* Die meisten Leute lehnten das ab. *c* Der Mensch mag durchaus einmal Länge, Breite und Tiefe (selber) machen (*qad yaf'alu*), obgleich es sich um Teile eines Körpers handelt“.

a auch Našwān, *Ḥūr* 255, 10; Šahrastānī 63, 12 f./143, 3 ff.; ein Hinweis bei Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* VIII 273, 5. Quelle ist vermutlich Ka'bī; denn bei Ḥaǧūrī, *Rauḍat al-aḫbār*, fol. 145 b, 6 ff. heißt es weiter: „... insofern sie bewirkt (*fi'l*) und Akzidens sind, nicht insofern sie Teile des Körpers sind. Balḫī sagt dazu: Ich nehme an, er lehrte das auch mit Bezug auf die übrigen Akzidenzien, die so erworben werden können“.

8: *Maq.* 359, ult. ff.:

„*a* Ḍirār b. 'Amr und al-Ḥusain b. Muḥammad an-Naǧǧār lehrten: Die Akzidenzien, welche nicht den Körper konstituieren, können unmöglich zwei Augenblicke (hintereinander) Dauer haben. *b* Ḍirār und Ḥusain an-Naǧǧār lehrten: Dauer kommt dem Körper zu, der (seinerseits) aus Teilen besteht, von denen die einen so und die anderen so sind“.

Mit *b* ist wohl gemeint, daß die Grund„akzidenzien“ eines Körpers z. T. Bestand haben, z. T. nicht. Etwas vereinfacht Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 51, 13 f.; hiernach hätten alle Grund„akzidenzien“ für Ḍirār Bestand gehabt. Vgl. auch die parallele Aussage für gewisse Ibāḍiten in *Maq.* 109, 4 ff.

9: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 310, ult. f.:

„Ibn ar-Rēwandī berichtet von Ḍirār: Der Mensch ist dieser Körper hier, der (nichts anderes) ist (als) zusammengebrachte Akzidenzien".

Vermutlich ein Zitat aus einem Buch des Ibn ar-Rēwandī (vgl. Werkliste XXXV b, nr. 15: *K. al-Insān*). Zur Sache Bd. III 44 f.

10: *Maq.* 330, 3 ff.:

„Ḍirār lehrte: *a* Der Mensch setzt sich aus vielen Dingen zusammen, aus Farbe, Geschmack, Geruch, Handlungsfähigkeit (*qūwa*) und dergleichen mehr. Sie sind der Mensch, wenn sie zusammengebracht werden. *b* Eine andere Substanz (*ǧauhar*) gibt es da nicht."

11: *Maq.* 434, 15:

„Ḍirār b. ʿAmr lehrte: Der Mensch sieht (im Spiegel) ein Abbild seiner selbst und der anderen (Dinge)".

12: *Maq.* 281, 5 f.:

„*a* Er behauptete, das Handlungsvermögen sei vor dem Handeln da und gleichzeitig mit dem Handeln. *b* Es sei ein Teil dessen, der es besitzt (*al-mustaṭīʿ*).

a–b auch bei Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 339, 9 f.; id., *Farq* 201, –5 f./214, 2 f. mit dem Zusatz bei *a*: „und nach dem Handeln". *a* bei Ibn Ḥazm mit dem Zusatz, daß man mit diesem Handlungsvermögen die Handlung begehen, aber auch unterlassen könne (Text XVI 59); ähnlich Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XIII 6, 14 f. Zu *b* vgl. oben Text 2, b; auch Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* II 21, 10 f. und Našwān, *Ḥūr* 255, 11 (wohl nach Kaʿbī, der auch bei Ḥaǧūrī, *Rauḍa*, fol. 145 b, 6 f. zugrunde liegt), weiterhin Šahrastānī 63, 13/143, 4 f., wo das gleiche auch vom Unvermögen zu handeln (*ʿaǧz*) gesagt ist. Zur korrekten Lesung des Šahrastānī-Textes vgl. Gimaret, *Livre des Religions* 306, Anm. 10.

13: *Maq.* 281, 2 ff.:

„*a* Das, womit Ḍirār b. ʿAmr sich von der Muʿtazila abspaltete, war seine Lehre, daß die Handlungen der Menschen geschaffen sind, *b* und daß ein und dieselbe Handlung zwei Täter haben (kann), von denen einer sie schafft,

nämlich Gott, und ein anderer sie ‚erwirbt', nämlich der Mensch. *c* Gott tue die Taten die Menschen ebenso auf echte Weise (*fī l-ḥaqīqa*) wie sie auch".

Ähnlich Maqdisī, *Bad'* V 147, 1 ff. und Našwān, *Ḥūr* 255, 6 ff., wo jeweils verdeutlichend hinzugesetzt ist, daß die Handlungen auch dem Menschen nicht nur auf metaphorische Weise zugehören, ein Hinweis auf die These des Ǧahm b. Ṣafwān (s. o. Text XIV 6). Kurz noch Našwān, *Ḥūr* 254, 10 f.; Baġdādī, *Farq* 201, –7/214, 1; Šahrastānī 63, 11 f./143, 1 ff.; Mānkdīm, ŠUḤ 363, 11 ff.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VIII 4, 10 f. und 84, 1 f.; ib. 3, 11 ff. daneben auch auf Ḥafṣ al-Fard und Naǧǧār bezogen, dann aber mit dem Zusatz:

14: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VIII 3, 12 ff.:

„*a* Dann wichen sie in ihren Meinungen ab. *b* Die einen sagten: Gott schafft die Handlungen des Menschen ebenso wie alles andere (ihm) zur Lehre (*ʿibra*^{tan}). *c* Die anderen sagten: Er schafft das Handeln nur um des Handelns willen."

Der Bericht geht auf Kaʿbī zurück (vgl. S. 4, 1). Zum Inhalt vgl. Bd. III 48 und vorher.

15: *Maq.* 383, 10:

„Ḍirār lehrte: Die Wahrnehmung ist vom Menschen ‚erworben' und von Gott geschaffen".

16: *Maq.* 281, 11 f.:

„Er behauptete, daß alles, was von einer Handlung ausgelöst wird (*tawallada*), wie der Schmerz, der bei einem Schlag, oder das Fliegen eines Steines, das beim Schleudern entsteht, von Gott und vom Menschen (zugleich) getan sei".

Vgl. Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 111, 18 ff. (mit einem Zusatz, wo *al-auwal* statt *al-aqall* zu lesen ist: „Dasselbe gilt für die Primärhandlung"). Daß damit *tawallud* im muʿtazilitischen Sinne ausgeschlossen ist, wird ausgesprochen bei Baġdādī, *Farq* 201, –7 f./214, 1; auch Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* I 428, 16 ff. Houben/408, 10 f. ʿAzmī und II 116, 14. Unter anderem Blickwinkel ist dies auch gesagt in

17: *Maq.* 408, 3 ff.:

„*a* Ḍirār b. ʿAmr behauptete, daß der Mensch außerhalb seines eigenen Bereichs (*fī ġairi ḥaiyizihī*) wirken (könne) und daß eine Bewegung oder ein In-Ruhe-Sein, das durch sein Handeln an etwas anderem ausgelöst wird, von

ihm ‚erworben' und von Gott geschaffen ist. *b* Alle außer Ḍirār dagegen, die (wie er von Gottes Allmacht) ausgehen, sagen: Der Mensch wirkt nicht auf etwas anderes ein. *c* Sie halten das für in sich unmöglich."

Zu den *ahl al-iṯbāt* in b vgl. Kap. C 5.2. „Auf etwas anderes" (*fī ġairihī*) heißt dort wohl, entsprechend *fī ġairi ḥaiyizihī* in a: „auf etwas, das nicht unmittelbar von seinem Handeln bewirkt wird". – Differenzierter die beiden folgenden Berichte:

18: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IX 13, 9 ff.:

„Burġūṯ berichtet von Ḍirār folgende Lehre: Alles, was sekundär ausgelöst wird, geschieht zugleich durch eine Ursache, die dies notwendig hervorbringt, und durch (seine) Natur; wenn z. B. ein Stein fliegt, so (einerseits) weil er geschleudert worden ist[1], und (andererseits) wegen der Natur des Steines".

Vermutlich ein Zitat aus dem *K. al-Maqālāt* des Burġūṯ (Werkliste XXXII b, nr. 5). Zur Sache vgl. Bd. III 46 f.

19: *Maq.* 407, ult. ff.:

„Ḍirār und Ḥafṣ al-Fard lehrten: *a* Wenn etwas durch das Handeln der (Menschen) ausgelöst wird und sie es vermeiden könnten, wann immer sie wollten, so ist dies ihr Handeln. *b* Das andere aber, das sie nicht vermeiden können, wann immer sie wollen, ist nicht ihr Handeln und kommt auch nicht notwendig durch eine Ursache zustande, die ihr Handeln (d. h. von ihnen gewirkt) wäre".

Ich athetiere am Ende *wa* vor *huwa fiʿluhum*. Quelle ist vermutlich wiederum Kaʿbī, da der Qāḍī ʿAbdalǧabbār in *Muġnī* IX 13, 7 ff. eine Parallele hat. Dort wird als Beispiel für die unvermeidlichen Handlungen/Geschehnisse der Wind genannt. Er ist natürlich nicht „ausgelöst"; in *b* ist im Gegensatz zu *a* von Geschehnissen allgemein die Rede. Zum Wind als Agens auch Text XVIII 11, c.

20: *Maq.* 594, 14 ff.:

„Ebenso berichtet Zurqān von Ḍirār die Lehre: *a* Der Koran ist von Gott als Schöpfung und von mir als Rezitation und Handlung; *b* denn ich rezitiere den Koran, und was man (dann) hört, ist der Koran, wobei Gott mich dafür belohnt. *c* Also handle ich, und Gott schafft".

[1] Lies *lid-dafʿa* statt *lir-rafʿa*.

Vgl. Bd. III 47. – Das „ebenso", mit dem Aš'arī diesen Passus einleitet, scheint darauf hinzuweisen, daß er auch den vorhergehenden anonymen Abschnitt mit Ḍirār verbinden möchte:

21: *Maq.* 594, 4 ff.:

„Eine Gruppe von ihnen lehrte: *a* Der Koran ist ein Akzidens auf der wohlverwahrten Tafel. *b* Er subsistiert also in der Tafel, und er kann unmöglich aus der Tafel verschwinden. *c* Aber jedesmal wenn jemand ihn rezitiert oder aufschreibt oder im Gedächtnis hat, schafft Gott ihn. *d* Nun ist er (auch) auf der Tafel geschaffen, und der Koran, der auf der wohlverwahrten Tafel ist, kann unmöglich eine erworbene Handlung (*iktisāb*) von jemandem sein. *e* Wenn jemand ihn rezitiert, so schafft Gott die Rezitation in diesem Augenblick als erworbene Handlung des Rezitierenden. *f* (Der Koran) wird also in diesem Augenblick ein zweites Mal geschaffen; *g* er ist als solcher (*fī ʿainihī*) von Gott geschaffen und vom Rezitierenden ‚erworben'. *h* Ebenso ist er in der Schrift des Kopisten und im Gedächtnis des Gelehrten (*ḥāfiẓ*) von Gott geschaffen und vom Kopisten bzw. dem Gelehrten (als Handlung) erworben. *i* Das, was in diesem Fall von Gott geschaffen wird, ist eben dasjenige, was sie (als Handlung) erwerben, und das, was in diesem Fall von Gott geschaffen und von ihnen erworben wird, ist (seinerseits wiederum) der Koran, der auf der wohlverwahrten Tafel geschaffen wurde, bevor sie selber überhaupt geschaffen wurden".

Die Satzfuge zwischen *d* und *e* ist im arabischen Text nicht deutlich markiert; man könnte, wenn nicht der Sinn eine Zäsur verlangte, auch anders abtrennen. Ich folge der Gliederung in der Ritterschen Edition.

22: *Maq.* 515, 1 ff.:

„Ḍirār b. ʿAmr lehrte: *a* Es gibt zwei Arten göttlichen Wollens: ein Wollen, das mit dem Gewollten identisch ist, und ein Wollen als Gebot zum Handeln. *b* Er behauptete, (Gottes) Willensakt, die Schöpfung zu bewirken, sei mit dem Bewirken der Schöpfung identisch, und sein Willensakt bezüglich des menschlichen Handelns sei identisch mit dem Erschaffen des menschlichen Handelns. *c* Das Erschaffen des menschlichen Handelns sei identisch mit dem menschlichen Handeln. *d* Er behauptete nämlich, das Erschaffen eines Dinges sei das Ding selber."

Sinngemäß gleich Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI_2 4, 18 ff., nur mit der klärenden Ergänzung, daß das Gebot zu einem Gehorsamswerk nicht identisch sei mit dem Gehorsamswerk selber. Eine Anspielung auf *b* in Ibn Bābōya, *ʿUyūn aḫbār ar-Riḍā* I 148, –4 ff. Zur Sache Bd. III 48.

22A: Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣirat ul-ʿawāmm* 57, 9 ff.:

„Ḍirār b. ʿAmr und seine Schule lehren: *a* Alles, was Gott schafft im Himmel und auf Erden, Engel und Lebewesen wie der Mensch und alles (andere) Belebte, ist Gottes Wille, mag es nun sterben oder leben, essen oder trinken oder sich begatten, Unrecht und Verwerfliches tun oder ungläubig sein. *b* Wenn allerdings jemand ungläubig ist und Verwerfliches tut, so verabscheut Gott ihn und betrachtet ihn als einen Feind. *c* (Ḍirār) lehrt: Das ist Definition und Wesen des (göttlichen) Willens".

23: Aš'arī, *Maq.* 166, 14 f.:

„Ḍirār lehrte: ‚Gott ist wissend' bedeutet ‚Er ist nicht unwissend'; ‚Er ist mächtig' bedeutet ‚Er ist nicht ohnmächtig'; ‚Er ist lebendig' bedeutet ‚Er ist nicht tot'."

Ähnlich ib. 281, 13 f. und 487, ult. ff.; Baġdādī, *Farq* 202, 6 ff./215, 4 ff.; Šahrastānī 63, 6 f./142, 5 f.; Nāšiʾ, *Ausaṭ* 88, 2 ff., mit einem Zusatz, aus dem hervorgeht, daß auch die folgende, an sich anonym bleibende Aš'arī-Stelle sich auf Ḍirār bezieht:

24: *Maq.* 174, 11 f.:

„Wer lehrte: ‚Wissend' bedeutet ‚nicht unwissend', der lehrte gleichfalls: ‚Hörend und sehend' bedeutet ‚nicht taub und nicht blind'."

25: Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfī, *Mūǧaz* I 411, pu. ff.:

„Von ʿAbdarraḥmān b. Kaisān (al-Aṣamm) ist folgende Nachricht auf uns gekommen: *a* Ḍirār b. ʿAmr stritt sich mit einem Gelehrten von den (Anthropomorphisten) und ließ nicht eher von ihm ab, bis er ihn zu dem Eingeständnis gezwungen hatte, daß (Gott) in der Gestalt eines Menschen (erscheine) und daß er ihn sogar irgendwo auf der Straße getroffen haben könne, ohne zu wissen, daß er es gewesen sei. ʿAbdarraḥmān berichtet weiter, Ḍirār habe zu diesem gesagt: Vielleicht bin ich das. Ḍirār aber war ein unansehnlicher Mann. Da sagte (der Gegner): Du bist häßlich, (aber Gott) ist schön. – *b* Wenn es danach ginge, müßte er also, wenn der, der (ihn) fragt, hübsch ist, zweifeln, ob er nicht doch vielleicht (Gott) ist."

b stammt als Schlußfolgerung vermutlich von Abū ʿAmmār. Die Anekdote selber (*a*) macht sich nicht nur über die Anthropomorphisten, sondern auch über Ḍirār lustig. Sie erinnert ein wenig an die bekannte Geschichte über Ǧāḥiẓ, der wegen seiner Häßlichkeit von einer Frau einem Graveur als Modell für ein Bild

des Satans zugeführt wird (Pellat in: EI² VII 858 a; dazu Marzolph, *Arabia ridens* I 159 und II 246 nr. 1133). Daß Gott schön sei, ist eine Anspielung auf das bekannte Ḥadīṯ *Conc.* I 373 b; zu dem Gedanken, daß man einen Menschen nicht wegen seiner Häßlichkeit verspotten solle, weil er ein Geschöpf Gottes und – zumindest nach Ansicht der Anthropomorphisten – auch dessen Ebenbild sei, vgl. Bd. IV, Kap. D 1.2.1.1. Zu dem Text allgemein Bd. III 37.

26.: Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 148, 5 ff.:

„*a* Abū Ḥanīfa, Ḍirār b. ʿAmr und ihre Anhänger lehrten: (Gott) wird im Jenseits durch einen sechsten Sinn wahrgenommen. *b* Sie sagten: Jedes Seiende hat eine Daßheit (*annīya*) und eine Washeit (*māʾīya*). *c* Wenn man um die Daßheit weiß, so heißt dies nicht, daß man auch um die Washeit weiß. *d* Man hört z. B. ein Geräusch; dann weiß man, daß es jemanden gibt, der es verursacht hat, aber man weiß (damit noch) nicht, was es ist. Zu wissen, was es ist, ist eben etwas anderes als zu wissen, daß es jemanden gibt, der es verursacht."

27: Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 251, 3 f.:

„Sie lehrten: *a* Gott hat eine Washeit, die nur Gott allein kennt. *b* Er schafft den Gläubigen im Jenseits einen (sechsten) Sinn, mit dem sie diese Washeit erkennen. *c* Ḍirār b. ʿAmr steht damit allein."

a – *b* auch Baġdādī, *Farq* 201, pu. ff./214, 7 ff. und Šahrastānī 63, 7 ff./142, 7 ff. (nach Kaʿbī). *a* noch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* II 173, ult. f.; Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 201, 16 f. und 92, 1 f.; Malāḥimī, *Muʿtamad* 278, 2. *b* auch *Maq.* 216, 3 ff.; 282, 6 f. und 339, 14 ff.; anonym noch ib. 154, 2 f.; Ibn Mattōya, *Muḫtṣ* I 207, ult. f./209, –8; Našwān, *Ḥūr* 225, 9; Pazdawī 78, 8 f. Kurzer Hinweis bei Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 98, 2; Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB VI 406, 9; Ṭūsī, *Tamhīd al-uṣūl* 58, 15 f. und 59, 9 ff. /pers. Übs. 125, 15 f. und 127, 4 ff. sowie *Iqtiṣād* (Teheran 1400) 37, pu. Auch sonst öfters zitiert. Zu *c* vgl. *Maq.* 339, 14 ff., wo neben Ḍirār noch Ḥafṣ al-Fard und Sufyan b. Saḫtān[2] genannt werden, sowie *Intiṣār* 98, 2 ff., wo außer diesen noch Ṯumāma, Naǧǧār und Burġūṯ damit zusammengebracht sind. Dazu Gimaret, *Livre des Religions* 304 f., Anm. 5, und oben Bd. I 211 sowie Bd. III 49.

28: Malāḥimī, *Muʿtamad* 490, 16 ff.:

„Al-Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī erwähnt in seinem *K. al-Ārāʾ* einen Bericht, wonach Ḍirār sagte: Wenn ich lehre ‚Es geht nicht ohne einen sechsten Sinn', so meine ich damit, daß Gott am Tage der Auferstehung dem Auge (der

[2] So zu lesen statt *Saḥbān* (vgl. Bd. III 60).

Menschen) größere Kraft gibt, so daß man damit Gott auf eine andere Weise sehen kann, als man die kontingenten Dinge sieht".

Zu dem *K. al-Ārā' wad-diyānāt* des Naubaḫtī vgl. EIran II 200 f. und GIE I 272 f.

29: Malāḥimī, *Mu'tamad* 474, 4 ff.:

„Man berichtet von (Abū l-Huḏail): *a* Ḍirār quälte die Leute vierzig Jahre lang mit zwei Problemen, die er (immer wieder) aufwarf. *b* Eines davon war: Gebt mir Bescheid über das Wort Mose (in Sure 7/143): ‚Herr! Laß mich sehen, so schaue ich dich!'; worum hat Mose da seinen Herrn gebeten? Etwa um ein Sehen mit den Augen? *c* Wenn er ihn darum bat, so bat er ihn entweder um etwas, das bei ihm (d. h. bei Gott) möglich ist (*yaǧūzu 'alaihi*), oder etwas, das bei ihm nicht möglich ist. *d* Wenn er ihn um etwas bat, das bei ihm möglich ist, wofür hat er dann Buße getan[3]? Wenn er ihn aber um etwas bat, das bei ihm nicht möglich ist, so ist das Anthropomorphismus. – *e* Das zweite war Folgendes: Was ist das Wahrheitskriterium? Wenn man sagt: ‚Der Koran', so sagt auch der Gegner: ‚Der Koran'. Wenn man sagt: ‚Die *sunna*', so beansprucht auch der Gegner die *sunna* für sich. Wenn man sagt: ‚Meine Autoritäten; sie haben mir das mitgeteilt', so sagt der Gegner das gleiche.

(Abū l-Huḏail) berichtet weiter: *f* Bis ich groß war. Da kam er zu uns nach Baṣra; ich war aber noch jung. *g* Er traf mit mir zusammen und sagte dabei: ‚Man wird Gott sehen, ohne daß sich dies näher qualifizieren ließe; denn er kann (unserem) Blick die Kraft geben, ihn im Jenseits wahrzunehmen'. *h* Da fragte er mich nach den beiden Problemen, und ich sagte zu ihm: Der Prophet Gottes[4] ist nicht so verfahren, wie du meinst. Der Prophet Gottes erkannte (vielmehr) seinen Herrn hier auf Erden in einer erworbenen (spekulativen) Weise, die mit (zweifelhaften) Ideen (*ḫawāṭir*) und Einflüsterungen zusammenging; dann bat er seinen Herrn, er möge ihm von sich notwendige (unmittelbare) Erkenntnis geben, mit der diese Dinge aufhören, indem er ihn ein Zeichen sehen läßt, bei dessen Augenschein er auf notwendige Weise zur Erkenntnis von ihm kommt (*uḍṭurra bihī ilā ma'rifatihī*). *i* Mose bat seinen Herrn um etwas, und Abraham bat ihn (auch) um etwas; er sagte nämlich: ‚Laß mich sehen, wie du die Toten lebendig machst' (Sure 2/260). *k* Mose (aber) bat ihn um unmittelbare Erkenntnis, und die gibt es erst bei der Auferstehung, wenn die Auferstehung mit den unmittelbaren Einsichten (die sie bringt, *bi-ǧalāyāhā*) verwirklicht wird, wenn der Himmel sein wird, ‚wie flüssiges Metall' (Sure 70/8) und ‚die Wolken aus ihm hervorbrechen' (Sure 25/25), wenn ‚die Erde und die Berge hochgehoben und (auf)

[3] *tāba*; vgl. *tubtu ilaika* am Ende des gleichen Verses.
[4] Gemeint ist Mose.

einmal (zerstoßen und) zu Staub gemacht werden' (Sure 69/14) und ‚die Trompete geblasen wird' (Sure 18/99 usw.). Wenn diese Dinge sich ereignen, dann erkennen die Herzen unmittelbar den Einen und Allmächtigen, und die Zweifel haben ein Ende. *l* Er bat seinen Herrn, er möge ihn ihn schauen lassen, wie man in der Erkenntnis schaut, nicht wie man mit den Augen schaut; aber Gott tat ihm kund, daß jene Zeichen, mit denen es zu einer unmittelbaren Erkenntnis kommt, die Konstitution (*binya*) der Menschen in dieser Welt nicht ertragen. *m* Dann sagte er: Ich will dir etwas anderes zeigen. ‚Schau den Berg an! Falls er fest auf seiner Stelle bleibt, wirst du mich sehen. Als nun sein Herr dem Berg erschien, ließ er ihn zu Staub zerfallen. Und Mose fiel (wie) vom Blitzschlag getroffen zu Boden. Als er wieder zu sich gekommen war, sagte er: Gepriesen seist du! Ich wende mich reumütig dir wieder zu' (Sure 7/143), davon nämlich, daß ich dich um etwas bat, was es in der Welt nicht geben kann. Zeig mir nur etwas anderes, was dies beweist. Der Berg aber hielt ihn nicht aus, und Mose fiel (wie) vom Blitz getroffen zu Boden. *n* Die (alten) Araber und die Religionsgelehrten (*fuqahā'*) sagen: Gott macht uns die und die Indizien offenbar (*ǧallā*); so wird unser Herr uns offenbar (*taǧallā*), und zwar ohne daß er sichtbar wäre. Denn er macht das Sichtbare zu einem Indiz für das Unsichtbare. *o* Das ist gemeint mit dem, worum der Prophet Gottes seinen Herrn bat. – (Abū l-Huḏail) sagte: Da war er mit seinem Latein am Ende (*zāla sa'yuhū*).

Er berichtet (weiter): *p* Er legte mir (auch) das andere Problem vor. *q* Da sagte ich zu ihm: Gott hat uns auf verschiedene Art auf die Wahrheit hingewiesen, durch den Verstand, durch die Sinne, durch richtige Kunde (*al-ḫabar aṣ-ṣādiq*) und durch den Konsens. *r* Gott hat nicht für jeden Standpunkt (*maḏhab*) ein und denselben Beweis niedergelegt, sondern jedem einen Beweis für sich gegeben. Die Wahrheit hat viele Seiten, und die Wege zu ihr sind verschieden. Frag also, welche Art von Wahrheit du willst, so erhältst du auch den zugehörigen Beweis! *s* Da mußte er sich geschlagen geben und war mit seinem Latein am Ende."

Zur Lehre des Abū l-Huḏail (h – o) vgl. Text XXI 68. Zur Ansicht des Aṣamm s. o. Text XIII 21 A. Für Ḍirār vgl. Bd. III 51.

30: Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rūḥ* 71, 10 f.:

„Eine Anzahl von ihnen leugnete die Grabesstrafe rundweg, z. B. Ḍirār b. 'Amr und Yaḥyā b. Kāmil. Das ist die Lehre des Marīsī".

Ähnlich auch Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 84, 7. Für Ḍirār vgl. Bd. III 52; zu Yaḥyā b. Kāmil Bd. IV, Kap. C 5.3. Die Angabe über Bišr al-Marīsī widerspricht Text XXI 166 (s. u. S. 448 mit Korrekturzusatz). Ibn al-Qaiyim bringt an späterer Stelle eine Begründung, die zu der hier referierten Skepsis paßt: „Wir sehen doch, daß jemand, der (hingerichtet worden ist und) lange Zeit am Kreuze hängt, weder (von Engeln) gefragt wird noch (auf etwas)

antwortet, daß er sich auch nicht bewegt und sein Leib nicht (in Vorausnahme der Höllenstrafe) vom Feuer verzehrt wird. Wer von wilden Tieren zerrissen oder von Vögeln zerfleischt worden ist, wer in Stücken im Bauche wilder Tiere oder im Kropf von Vögeln und im Inneren von Walfischen oder in alle Winde (*fī madārig̈ ar-riyāḥ*?) verstreut ist, wie sollen dessen Stücke, wo sie nun so getrennt sind, befragt werden, und wie soll man sich vorstellen, daß solch jemand von den beiden Engeln ausgefragt wird? Wie soll diesem das Grab zu einer Paradiesau oder zu einer Höllengrube werden? Wie soll es ihm eng sein, bis seine Rippen gerade hineinpassen?" (*Rūḥ* 76, 6 ff.). Die beiden letzten Sätze dieses Passus sind Anspielungen auf Ḥadīṯe (vgl. *Conc.* II 319 b, ult. und VI 78 a, 7: ein *munāfiq* bleibt eingezwängt bis zum Jüngsten Tag). – Kurze Hinweise auf Ḍirārs Lehre bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 201, –4 ff.; Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB VI 273, 10 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 66, apu. f.; Ṭūsī, *Iqtiṣād* 135, 9 f. und *Tamhīd al-uṣūl* 286, 5/pers. Übs. 624, 9 f.; Šarafaddīn ʿAbdallāh b. Muḥammad Ibn at-Tilimsānī, *Šarḥ Lumaʿ al-adilla lil-Ġuwainī*, Hs. Ahmet III 1869, fol. 106 b, 10 ff.

31: Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣirat ul-ʿawāmm* 209, –7 f.:

„(Ḍirār) lehrt: (Paradies und Hölle) sind vergänglich und werden bei der Auferstehung erneut geschaffen".

32: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 237, –4 f.:

„Die Ḍirārīya, die Ǧahmīya und eine Gruppe von Qadariten behaupten, *a* (Paradies und Hölle) seien (noch) nicht geschaffen. *b* Adam befand sich nur in einem irdischen Garten".

Die Argumente, mit denen hier gearbeitet wurde, sind nur anonym überliefert. Jedoch scheint, daß folgender Abschnitt den Gedankengang recht gut wiedergibt:

33: Ibn Hišām, *K. at-Tīǧān* 11, 3 ff.:

„Eine Sekte lehrt: *a* Das Paradies, aus dem Adam vertrieben wurde, war ein irdischer Garten, nicht der Garten der Unsterblichkeit, den Gott den Gottesfürchtigen versprochen hat (vgl. Sure 25/15). Dasselbe gilt für das Feuer, mit dem er den Ungläubigen droht: beide sind (noch) nicht geschaffen, sondern werden erst ‚morgen' am Tage der Huld geschaffen. *b* Sie brachten dafür verschiedene Argumente, z. B.:

1) den Vers Sure 28/88: ‚Alles ist dem Untergang geweiht, nur sein Antlitz nicht'. Wären beide also (bereits) geschaffen, so gingen sie zugrunde mit der Welt und dem, was in ihr ist. Sie sagten: ‚Nur sein Antlitz nicht' heißt nichts anderes als ‚nur Er nicht' ...

2) Das Diesseits (*ad-dunyā*) heißt Diesseits, weil es mit der Schöpfung, die in ihm ist, eben allem Geschaffenen, diesseits ist (*danat*)[5]; das Jenseits (*al-āḫira*) heißt Jenseits, weil es mit allem, was darin ist, erst nach dem Diesseits kommt (*taʾaḫḫarat*). Da ist also einerseits das Diesseits mit allem, was darin ist, und andererseits das Jenseits mit allem, was darin ist. Im Jenseits aber gibt es nur zwei Aufenthaltsorte, das Paradies und das (höllische) Feuer. Wenn sie schon geschaffen sind, so ist das Jenseits im Diesseits geschaffen, und sie sind somit beide Diesseits, und das Jenseits ist negiert; das geht aber nicht. Oder sie sind beide zusammen Jenseits, und es gibt kein Diesseits. Gott hat das in seiner Schrift klargemacht; er spricht (einerseits) vom Jenseits als von jener ‚jenseitigen Behausung' (Sure 6/32) und von dem Diesseits mit den Worten: ‚Das diesseitige Leben ist nichts als (flüchtige) Habe zur Illusion' (Sure 3/185). Die ‚jenseitige Behausung' ist also bei Gott etwas Lobenswertes, keine Illusion, während das hier eine Illusion ist. So erklärt Gott das.

3) Das Paradies ist der Garten der Unsterblichkeit, aus dem jemand, der einmal hineingelangt ist, nicht wieder herausgeht. Aus jenem dagegen sind Adam und Eva und der Satan und die Ǧinn wieder vertrieben worden. Das zeigt, daß es sich nicht um den Garten der Unsterblichkeit handelt.

4) Der Garten der Unsterblichkeit ist ein Ort, in dem man nicht mehr unter der Pflicht (des Gesetzes) steht, sondern in dem man für das, was man im Diesseits getan hat, belohnt wird. Dort ist niemand in die Pflicht genommen. Hier dagegen waren Adam und Eva verpflichtet, nicht von dem Baum zu essen, und der Satan und die Engel, sich vor Adam niederzuwerfen. Das war ein Akt des Gottesdienstes, den Gott ihnen auferlegt hatte.

5) Der Garten der Unsterblichkeit, der den Gottesfürchtigen versprochen worden ist, enthält ‚Früchte (, die die Seligen) ununterbrochen und unbehindert (zu ihrer Verfügung haben'; Sure 56/32 f.). Adam und Eva dagegen wurden am Essen von diesem Baum gehindert.

c Sie sagten: Wenn unser Diskussionspartner nun damit argumentiert, daß Gott gesagt hat: ‚Verweile du und deine Gattin im Garten!' (Sure 2/35 und 7/19); das sei eben der Garten der Unsterblichkeit, den er hier (bloß) ‚Garten' nennt – *d* so sagt Gott doch auch: ‚Und gegen sich selber frevelnd ging er in seinen Garten' (Sure 18/35). Das müßte dann auch der Garten der Unsterblichkeit sein, weil er ihn Garten nennt."

Es folgen die Argumente der Gegenpartei, wonach Paradies und Hölle von Anfang an schon existieren. Vgl. Bd. III 53 f.

34: Aš̌ʿarī, *Maq.* 282, 2 ff.:

„*a* Er behauptete, man könne nicht wissen, ob nicht vielleicht die breite Masse (*al-ʿāmma*, der Muslime) in ihrem innersten Herzen ungläubig seien und (Gott) leugneten. *b* Er sagte: Würde man mir einen (einzelnen) Menschen vorfüh-

[5] Wörtlich: „(uns) nahe ist". Der Beweis beruht auf der Etymologie der Wörter *dunyā* und *āḫira* und läßt sich deswegen nicht genau ins Deutsche übertragen.

ren, so stünde es mir frei, zu sagen, daß er vielleicht Unglauben in sich hegt. Ebenso könnte ich aber auch, wenn ich nach ihnen allesamt gefragt werde, sagen: Ich weiß nicht, ob in ihnen nicht vielleicht verborgener Unglaube steckt".

Nahezu gleichlautend auch Ḥaǧūrī, *Rauḍa*, fol. 145 b, 10 ff.; gemeinsame Quelle ist wohl Kaʿbī. Mit anderen Worten ausgedrückt auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 195, 10 ff.; Ḍahabī, *Siyar* X 544, pu. f. und *Mīzān* nr. 3953. Dazu Bd. III 54 mit Anm. 21.

35: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 165, 7 ff.:

„Ḍirār b. ʿAmr, Ḥafṣ al-Fard, Bišr b. al-Muʿtamir und ihre Anhänger – das sind aber nur wenige – vertraten die Ansicht, daß es bei Gott unendlich viele Gnadenbeweise (*alṭāf*) gebe, durch welche die Ungläubigen, wenn sie ihnen zuteil würden, freiwillig glaubten und damit den Paradieseslohn verdienten".

Negativ ausgedrückt auch ib. IV 192, 9 ff. Anspielungen darauf bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XIII 5, 6 f.; 6, 14 f. und 7, 1 f. Dazu unten Text XVII 35–40.

36: Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 435, 3 ff. Houben/415, 6 ff. ʿAzmī:

„*a* Dazu gehört, was die Dualisten gegen Ḍirār vorbrachten und weswegen er sich dem Determinismus anheimgab; Ḥafṣ al-Fard baute seine Schrift darauf auf – an sich ein schwacher Einwand (*šubha*): Wären Affen, Schweine und dergleichen von Gott geschaffen, so gäbe es im (Bereich des) menschlichen Handelns etwas, das besser ist als das göttliche Handeln, nämlich den Glauben. *b* Sie wollten damit vielleicht darauf hinaus, daß diese schädlichen Wesen (*muʾḍiyāt*) nach ihrem System dem Satan angelastet werden; so kamen sie dazu, dies gegen ihn vorzubringen. *c* Seine Ignoranz brachte ihn dann dazu, dies folgendermaßen zu beantworten: Der Glaube ist ja auch von ihm geschaffen, *d* und einige seiner (d. h. Gottes) Handlungen sind eben vorzüglicher und besser als andere".

Vgl. auch Ḥillī, *Kašf al-murād fī šarḥ Taǧrīd al-iʿtiqād* (Qum o. J.) 242, 7 ff. Die Parallele zeigt, daß in *a* mit Houben *al-ǧabr* „Determinismus" zu lesen ist statt *al-ḫair* (bei ʿAzmī). Zum Problem s. u. Text XVII 52; dazu Bd. III 54 und 127.

37: Šahrastānī, *Milal* 63, –4 f./143, 12 ff.:

„Er lehrte: *a* Jemand, der vor Eintreten der Offenbarung (*samʿ*, über Glaubenswahrheiten) nachdenkt, ist aufgrund seines Verstandes zu keiner (Erkenntnis) verpflichtet, bis der Prophet an ihn herantritt und ihm Befehle und Verbote gibt. *b* (Auch) für Gott gibt es keine rationale Notwendigkeit."

38: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 256, 16 ff.:

„Unser Meister Abū l-Ḥasan (al-Ašʿarī), Ḍirār und Bišr b. Ġiyāṯ (al-Marīsī) lehrten: *a* Der Augenblick, in dem Glaube und Erkenntnis möglich werden, ist der Augenblick der Verstandesreife (*kamāl al-ʿaql*). *b* Der Augenblick, in dem sie obligatorisch werden, tritt ein, wenn Verstand und Volljährigkeit zusammenkommen. *c* Obligatorisch ist etwas nur aufgrund der Offenbarung (*šarʿ*)."

Vgl. auch ib. 25, 4 ff. Zur Sache Bd. III 51.

39: Šahrastānī 63, 14 f./143, 6 ff.:

„(Ḍirār und Ḥafṣ al-Fard) lehrten: *a* Nach dem (Tode des) Propheten liegt das Argument (d. h. das Wahrheitskriterium) allein im Konsens. *b* Was über isolierte Traditionen (*aḫbār al-āḥād*) von ihm bezüglich religiöser Bestimmungen (*aḥkām ad-dīn*) überliefert wird, braucht nicht angenommen zu werden[6]".

Zu *aḥkām ad-dīn* in b vgl. Gimaret, *Livre des Religions* 306, Anm. 11. Ḍirār erkennt dem Ḥadīṯ also bloß eine paränetische Funktion zu (vgl. Bd. III 51 f.).

40: *Maq.* 282, 1 f.:

„Man berichtet von ihm, daß er die Lesart des Ibn Masʿūd ablehnte und dafür eintrat, daß Gott sie nicht geoffenbart hat. Ebenso die Lesart des Ubaiy b. Kaʿb."

Quelle ist Kaʿbī, wie wiederum der Vergleich mit Ḥaǧūrī zeigt. Übernommen bei Baġdādī, *Farq* 203, 2 f./214, ult. f. und *Uṣūl* 339, 14 ff.; Šahrastānī 63, –6 ff./143, 9 ff.

41: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 51 § 85:

„*a* Diejenigen, welche die Auffassung vertraten, daß der vortrefflichste Kandidat Herrscher werden müsse (*imāmat al-fāḍil*), behaupteten, es gebe nach der Prophetie keinen höheren Rang als die Herrscherwürde. *b* Sie sagten: So wie der Prophet zu seiner Zeit der vortrefflichste (aller) Menschen war, so kann auch der Herrscher nur der vortrefflichste (aller) Menschen seiner Zeit sein; denn seiner Vortrefflichkeit nach kommt ein Herrscher im Rang direkt hinter dem Propheten. *c* Sie argumentierten da auch folgendermaßen: Wir stellen fest, daß der Herrscher das Volk (*al-umma*) erzieht und es die Richt-

[6] *ġair maqbūl*, was sich auch übersetzen ließe: „kann nicht angenommen werden".

linien der Religion lehrt. Der Erzieher muß aber vortrefflicher sein als sein Adept (*al-muʾaddab*). *d* Unter den Muʿtaziliten vertraten diese Ansicht ʿAmr b. ʿUbaid, Ṣāliḥ b. ʿAmr al-Uswārī, Abū l-Huḏail al-ʿAllāf, Ibrāhīm an-Naẓẓām, Ḍirār, Ḥafṣ al-Fard und ihre jeweiligen Anhänger".

42: ib. 55 f. § 93:

„*a* Ḍirār und Ḥafṣ al-Fard vertreten in der politischen Theorie (*fī l-imāma*) eine Lehre, die von der der übrigen Sekten abweicht. *b* Sie gehören zu denen, welche sagen, daß der vortrefflichste Kandidat Herrscher werden müsse. *c* (Dann) behaupten sie (aber), daß in dem Falle, wo zwei Männer gleichzeitig für die Herrschaft geeignet sind, von denen einer ein Quraišit und der andere ein Nabatäer ist, die Muslime verpflichtet seien, dem Nabatäer die Herrschaft zu übertragen; denn wenn er Neuerungen aufbringe (*aḥdaṯa*, wie seinerzeit ʿUṯmān) und sie ihn dann absetzen wollten, so habe er keinen Klan (*ʿašīra*), der sich vor ihn stelle. *d* Das sei eine Garantie gegen Blutvergießen und Entzweiung (*intišār*) in der Gemeinde und gegen jene Art von Dissens, wie er bezüglich ʿUṯmāns entstand, als man ihn absetzen wollte und Leute, die der Herrschaft nicht würdig waren, eine Möglichkeit fanden, für sich selber die Trommel zu rühren, so daß sie schließlich der Gemeinde ihren Willen aufzwangen und ihr die Herrschaft entrissen."

Die „Leute, die der Herrschaft nicht würdig waren", in *d* sind wohl Muʿāwiya und die Umaiyaden. Ich lese im folgenden *al-umma* statt *al-aʾimma*, wie schon im Apparat der Edition vorgeschlagen, weil das Suffix *-hā* nur darauf paßt. Die Redewendung *ġalaba l-ummaᵗᵃ ʿalā amrihā* begegnet im übrigen auch ib. 52, 10 f. Gemeint ist, wie sich aus der Parallele ergibt, daß der Gemeinde mit Gewalt die Herrschaft aufoktroyiert wird. Kurze Verweise auf diese Lehre auch *Maq.* 462, 12; Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 10, 13 ff. > Qummī, *Maq.* 9, 3 ff.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX$_1$ 199, 12; Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 275, 8 f. und *Farq* 13, 8 f./15, apu. f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 89, 12 f.; Šahrastānī 63, pu. ff./44, 1 ff.; Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 828, 10 f. Zur Sache Bd. III 55 ff.

43: Masʿūdī, *Murūǧ* III 107, 5 ff./II 170 nr. 955:

„*a* Eine Anzahl von Theologen, unter ihnen Ḍirār b. ʿAmr, Ṯumāma b. Ašras und ʿAmr b. Baḥr al-Ǧāḥiẓ, haben behauptet, die Nabatäer seien besser als die Araber. *b* Für die nämlich, aus deren Reihen Gott den Propheten erschaffen habe, habe er keine größere Ehre in dieser Welt übriggelassen, die er ihnen nicht schon gegeben hätte; für diejenigen aber, aus deren Reihen er ihn nicht geschaffen habe, habe er keine größere Ehre in dieser Welt übriggelassen, die er ihnen nicht (damit) entzogen und geraubt hätte. *c* Für die, aus deren Reihen Gott den Propheten erschuf, gebe es keine größere Gnade als eben den Propheten, und für die, aus deren Reihen Gott den Propheten nicht erschuf,

gebe es keine größere Heimsuchung als eben die, daß der Prophet nicht zu ihnen gehörte. *d* Allerdings hätten (letztere) mit all dem bei Gott soviel voraus (*faḍl*), wie zwischen Gnade und Heimsuchung liegt."

44: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 52 § 87:

„*a* Abū l-Huḏail, Ibrāhīm an-Naẓẓām, Ḍirār, Ḥafṣ al-Fard und ihre Anhänger in der Muʿtazila behaupteten, Abū Bakr sei nach dem Propheten der vortrefflichste Mensch gewesen. *b* Sie begründeten dies damit, daß die Prophetengenossen ihn bezüglich der Herrschaft allen anderen Menschen voranstellten. *c* Sie sagten: Wir stellen fest, daß nur dann ein weniger vortrefflicher Kandidat gegenüber dem vortrefflicheren die Herrschaft gewinnt, wenn er entweder der Gemeinde seinen Willen aufzwingt und gegen den Willen der Menschen gegenüber dem Vortrefflicheren die Herrschaft gewinnt *d* oder wenn diejenigen, welche von Amts wegen das freie Urteil (der Gemeinde) repräsentieren, der Gemeinde falsche Ratschläge geben und nicht auf die gute Wahl eines Herrschers sehen und achten, der sie recht betreut, so daß sie sich von dem vortrefflichen und ausgezeichneten Kandidaten abwenden hin zu einem weniger vortrefflichen und mangelhaften. *e* Sie sagten: Da wir aber nun feststellen, daß diese beiden Dinge auf die Herrschaft Abū Bakr's nicht zutreffen, insofern weder die Gemeinde etwas gegen ihn hatte noch er selber ihr seinen Willen aufzwang – *f* andernfalls wären nämlich Berichte darüber auf uns gekommen; *g* diejenigen, die ihm die Herrschaft verliehen, waren zudem die besten der Schöpfung und die klarsten Köpfe (*ḫiyār al-ḫalq wal-ḫuǧǧa*), diejenigen, welche der Prophet zurückgelassen hatte, damit sie seine Ordnungsvorstellungen (*ādāb*, verwirklichen); *h* und (schließlich war er) durch ihr gemeinsames Votum für ihn (gewählt), und der Prophet hat ja gesagt: ‚Meine Gemeinde wird sich nie auf einen falschen Schritt (*ḍalāla*) einigen' –, *i* darum wissen wir, daß die Muslime Abū Bakr nur deshalb die Herrschaft verliehen haben, weil er nach ihrer Ansicht der vortrefflichste Kandidat war.

k Dasselbe sagten sie bezüglich ʿUmars: er sei der vortrefflichste Mensch nach Abū Bakr (gewesen). *l* ʿUṯmān sei dann zum Zeitpunkt seiner Ernennung der vortrefflichste Mensch nach ʿUmar gewesen – bis auf (die letzten) sechs Jahre seines Kalifates."

Zu dem Prophetenwort in *h* vgl. Bd. III 385 f. und Text XXII 248 f.; zur Sache Bd. III 57.

45: ib. 54 f. § 91:

„*a* ... Ḍirār, Ḥafṣ al-Fard und ihre Anhänger behaupteten, daß sie sich weder mit ʿAlī noch mit Ṭalḥa und Zubair noch mit überhaupt jemandem, der die Kamelschlacht mitgemacht hat, loyal erklären (könnten). *b* Allerdings sagten

sie sich auch nicht von ihnen los. *c* Sie bitten Gott nicht um Verzeihung für sie, weil sie nicht sicher sind, für jemanden um Verzeihung zu bitten, der bei Gott ein Frevler (*fāsiq*) und ein Irrgläubiger ist. *d* Er sagte: Mit jemandem, der diesen Krieg mitgemacht hat, verhält es sich unseres Erachtens wie mit zwei Männern, die in ein Haus gegangen sind. Dann hört man, wie einer von ihnen sagt: ‚Gott ist einer von Dreien' oder sonstigen Unglauben vertritt. Dabei waren sie vorher noch beide gläubig. Dann dringt man in das Haus ein, um nachzusehen, wer das gesagt hat, und findet sie beide tot. *e* Sie sagten: Da können wir uns weder zu beiden loyal verhalten noch uns von beiden lossagen, nicht zusammen und nicht einzeln; *f* denn wir wissen, daß einer von ihnen ein Ungläubiger ist, und wir sind nicht sicher, ob wir uns zu dem Ungläubigen loyal verhalten und für ihn um Verzeihung bitten."

Mit „um Verzeihung bitten" in *c* und *f* ist das Aussprechen der Formel *raḥimahū llāh* gemeint; sie wird sonst immer gebraucht, wenn man den Namen eines Verstorbenen erwähnt. Der Abschnitt ist uneinheitlich; in *d* wechselt das Subjekt. Mit „er sagte" ist wohl Ḍirār gemeint. Kurz auch Naubaḫtī 12, 1 f. > Qummī 10, 9 f. Abweichend und nach anderer Quelle

46: Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 13, 14 ff.:

„*a* Die übrigen Muʿtaziliten, (nämlich) Ḍirār b. ʿAmr, Muʿammar und Abū l-Huḏail al-ʿAllāf, sowie die übrigen Murǧiʾiten lehren: *b* Wir wissen, daß einer von ihnen recht hatte und der andere nicht. *c* Also verhalten wir uns zu jedem einzelnen von ihnen für sich loyal, nicht aber zu beiden zusammen. *d* Sie begründeten dies damit, daß für jeden einzelnen von ihnen Loyalität und Unbescholtenheit durch Konsens feststanden und ihnen die Unbescholtenheit auch nur durch Konsens aberkannt werden könnte."

c steht im Widerspruch zu 45, e. Der Passus ist übernommen bei Qummī 12, 4 ff. *a–c* nach derselben Quelle auch *Maq.* 457, 1 ff., dann aber mit anderem Schluß:

47: Ašʿarī, *Maq.* 457, 3 ff.:

„*a* Sie behandelten beide Parteien wie zwei Ehepartner, die gegenseitig den Fluch über sich ausgesprochen haben. *b* Von ihnen weiß man zwar, daß einer von ihnen fehlgegangen ist; aber man weiß nicht, wer. *c* So lehrten sie im Falle von ʿAlī, von Ṭalḥa und Zubair und von ʿĀʾiša. *d* Von Muʿāwiya dagegen nahmen sie an, daß er (gewiß) fehlgegangen sei, und sprachen ihm (das Recht auf) die Herrschaft ab."

Ähnlich mit Bezug auf Wāṣil b. ʿAṭāʾ, ʿAmr b. ʿUbaid und Abū l-Huḏail gesagt bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 153, 9 f.; nur auf Abū l-Huḏail bezogen bei Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 231, 22 ff. – Zu *a–c* vgl. auch Text IX 16, f; 17, h und 18, a. Zur Sache Bd. III 57 ff.

48: Ǧāḥiẓ, *ʿUṯmānīya* 224, 15 ff.:

„*a* Den Rāfiḍiten ist entgegenzuhalten: ... Wenn ihr behauptet, Zubair habe einmal das Schwert gezogen, um ʿAlīs Herrschaft zu stützen, so müßt ihr dafür einen Beweis bringen. *b* Daß Zubair dagegen sein Feind war und gegen ihn kämpfte und sich ihm gegenüber brüstete, das streitet niemand bei ihm ab. *c* Er brüstete sich vor ihm, als er ihn zu einem ‚Volksentscheid' (*šūrā*) aufrief und ʿAlī dies ablehnte; da sagte er nämlich: *d* Ich bin Muslim geworden, als ich volljährig und vernünftig war, du aber, als du noch ein heranwachsendes Kind warst. *e* Ich war der erste, der im Islam im Innern von Mekka das Schwert zog, während du dich in der Schlucht versteckt test und die Männer dabei für dich bürgten und die Verwandten von den Hāšimiden dich mit Proviant versorgten. *f* Ich war zu Pferd und du zu Fuß; *g* ich war tapfer und du (nur) ein starker Mann (*baṭal*). *h* Und wenn du nun behauptest, du seiest der Sohn von des (Propheten) Onkel, so bin ich doch der Sohn seiner Tante. *i* Ich überquerte das Meer an dem Tage, als man nach Äthiopien fuhr, *k* und in meiner Gestalt stiegen die Engel hernieder. *l* Ich war der Apostel des Gesandten Gottes und sein Ritter (*fāris*). – *m* Mit diesen Worten soll, wie mir Abū Zufar nach Ḍirār[7] berichtet, Zubair argumentiert haben. *n* Auch eine Anzahl von ʿUṯmāniten hat mir nach Muḥammad b. ʿĀʾiša berichtet, daß Zubair so argumentiert habe; aber ein Teil davon ist mir entfallen, weil es so lange her ist, daß ich es gehört habe".

Zu *d* vgl. Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* II 510, apu. ff. und Watt, *Muhammad at Mecca* 174; das Alter, in dem Zubair den Islam annahm, wird verschieden überliefert. – Zu *e* vgl. *Istīʿāb* II 511, pu ff.; ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī, *Muṣannaf* V 289 f. nr. 9646 f.; Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Awāʾil* I 306, apu. ff. Es handelt sich um eine Begebenheit vor der Hiǧra, die aber im einzelnen schwer zu belegen ist. – Zu *f* vgl. IS III$_1$ 72, 15 f.: bei Badr war Zubair einer von den beiden Kämpfern, die zu Pferde waren (dazu auch Ibn Isḥāq, *Sīra* 476, 4 f.). – Zu g: *baṭal* ist hier offenbar gegenüber *šuǧāʿ* abwertend verstanden. Ich habe zu dieser Aussage bisher keine Parallele gefunden. An einer andern Stelle (Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB XV 247, 14 f.) sieht Ǧāḥiẓ unter Berufung auf vorislamischen Sprachgebrauch die Klimax genau umgekehrt. Zum Streit darüber, wer der tapferste Prophetengenosse gewesen sei, allgemein unten Text XVII 58, h. – Zu *h*: Zubairs Mutter Ṣafīya war Tochter des ʿAbdalmuṭṭalib und damit Schwester von Muḥammads Onkel ʿAbbās (Zubairī, *Nasab Quraiš* 235, pu. ff.). – Zu *i* vgl. Ibn Isḥāq 221, 11 ff.; mit dem „Meer" ist der Nil gemeint. – Zu *k* vgl. IS III$_1$ 72, 5 ff. und *Istīʿāb* 513, 10 f.; die Engel, die bei Badr mitkämpften, trugen gelbe Turbane wie Zubair. – Zu *l* vgl. IS III$_1$ 73, 14 ff. und Wensinck, *Handbook* 267 b; dazu oben Bd. I 21. Weitere Nachrichten über Zubair bei Caetani, *Annali* IX 404 ff. – Zu *n*: Muḥammad b. ʿĀʾiša, Quraišit, gest. 218/833 in Baṣra (vgl. Hārūn in: *Ḥayawān* II 12, Anm. 3). Allgemein Bd. III 59. Zu Abū Zufar ib. 61 f.

[7] In der Handschrift als *Ḍ.rāb* verschrieben.

b) Ḥafṣ al-Fard.

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 230, 1 ff.:

1) *K. at-Tauḥīd.*
2) *K. al-Istiṭāʿa.*
3) *K. al-Abwāb fī l-maḫlūq.*
4) *K. fī l-maḫlūq, ʿalā Abī l-Huḏail.*
5) *K. ar-Radd ʿalā l-Muʿtazila.*
6) *K. ar-Radd ʿalā n-Naṣārā.*

Auf ein Buch über die Geschaffenheit des Glaubens wird bei Ibn Mattōya angespielt (s. o. Text 36, a); jedoch ist die Lesung der Stelle umstritten (*Muḥīṭ* I 415, 6 f. ʿAzmī gegen I 435, 3 f. Houben, wo *kināyatan* statt *kitābahū*).

WIDERLEGUNGEN:

a) durch Abū l-Huḏail:
1) *K. ʿalā Ḍirār wa-Ǧahm wa-Abī Ḥanīfa wa-Ḥafṣ fī l-maḫlūq* (Werkliste XXI, nr. 19).
2) *K. al-Maḫlūq ʿalā Ḥafṣ al-Fard* (Werkliste XXI, nr. 20).
3) *K. ʿalā Ḥafṣ al-Fard fī faʿala wa-yafʿalu* (Werkliste XXI, nr. 25).

b) durch Bišr b. al-Muʿtamir: *K. ar-Radd ʿalā Ḥafṣ al-Fard* (Werkliste XVII, nr. 37).

c) durch Iskāfī: *K. at-Tamwīh* (Werkliste XXIX, nr. 10).

TEXTE:

49: Aš̌ʿarī, *Maq.* 370, 14 ff.:

„*a* Einige, unter ihnen Ḥafṣ al-Fard und andere, lehrten: Gott kann Akzidenzien in Körper und Körper in Akzidenzien verwandeln. *b* Denn er hat den Körper als Körper und das Akzidens als Akzidens geschaffen; ein Akzidens ist also Akzidens bzw. ein Körper Körper nur dadurch, daß Gott sie als solche schuf. *c* Dann muß es auch möglich sein, daß Gott etwas, das er als Akzidens geschaffen hat, nun als Körper schafft und umgekehrt. *d* Ebenso behauptete er, Gott habe die Farbe als Farbe und den Geschmack als Geschmack geschaffen – und so auch bei den übrigen Klassen (*aǧnās*). *e* Dinge seien so, wie sie sind, dadurch daß sie so geschaffen worden seien. *f* Der Mensch mache die Dinge nicht so, wie sie sind, und sie seien auch nicht so, wie sie sind, dadurch daß er sie so gemacht habe".

Anspielung darauf auch bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VIII 273, 4 f., dort zusammen mit an-Naǧǧār. Dazu Bd. II 732 und III 39.

50: *Maq.* 515, 5 ff.:

„Bišr al-Marīsī, Ḥafṣ al-Fard und ihre Anhänger lehrten: *a* Es gibt zwei Arten göttlichen Wollens, ein Wollen, das dem (göttlichen) Wesen nach Attribut von ihm ist, und ein Wollen, das (nur) seinem Handeln nach Attribut von ihm und (deswegen) von ihm zu unterscheiden ist. *b* Das Wollen, das, wie sie behaupten, Attribut Gottes (nur) seinem Handeln nach und (deswegen) von ihm zu unterscheiden ist, ist sein Gebot, Gehorsamswerk(e zu tun). *c* Das Wollen, welches sie als Attribut Gottes seinem Wesen nach betrachten, erstreckt sich auf alles außer Gott, sowohl auf sein eigenes Handeln als auch auf das seiner Geschöpfe".

Danach ist die Parallele bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI_2 5, 2 ff. zu verbessern. Gemeinsame Quelle ist wohl Kaʿbī. Vgl. auch Nāšiʾ, *Ausaṭ* 91 § 63; dazu oben Text 22.

XVI Muʿammar b. ʿAbbād und seine Schule

a) Muʿammar.

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 207, 19 f.

1) *K. al-Maʿānī*
Widerlegt von an-Naẓẓām in seinem *K. al-Maʿānī ʿalā Muʿammar* (vgl. Werkliste XXII, nr. 21). Das *K. Ḥikāyat qaul Muʿammar wa-ḥtiǧāǧihī fī l-maʿānī* des Ibn ar-Rēwandī (vgl. Werkliste XXXV b, nr. 3) war vermutlich mehr ein Referat der Lehre als eine Widerlegung.
2) *K. al-Ǧuzʾ alladī lā yataǧazzaʾ wal-qaul bil-aʿrāḍ wal-ǧawāhir.*
3) *K. al-Istiṭāʿa.*
4) *K. ʿIllat al-qarasṭūn wal-mirʾāt.*
Taǧaddud hat in seiner Edition falsch: *wal-marʾa.*
5) *K. al-Lail wan-nahār wal-amwāl.*

WIDERLEGUNGEN:

a) durch an-Naẓẓām (s. o. zu nr. 1).
b) durch al-Ǧāḥiẓ (?): *K. ar-Radd ʿalā man zaʿama anna l-insān ǧuzʾ lā yataǧazzaʾ* (Werkliste XXX, nr. 30).
c) durch al-Ǧubbāʾī: *K. ar-Radd ʿalā n-Naẓẓām wa-Muʿammar fī ṭ-ṭabāʾiʿ* (vgl. Gimaret in: JA 1976, 288).

TEXTE:

1: Aš^{ʿ}arī, *Maqālāt* 307, 10 ff.:

„Manche lehrten: *a* Nicht jede Substanz ist ein Körper. *b* Die unteilbare Einzelsubstanz (das Atom) kann undenkbar ein Körper sein; denn ein Körper ist das Dreidimensionale[1], die Einzelsubstanz aber nicht. *c* Dies ist die Lehre des Abū l-Huḏail und des Muʿammar; sie wird auch von Ǧubbāʾī vertreten."

Übersetzt bei Daiber, *Muʿammar* 323; Eberhardt, *Der sensualistische Ansatz und das Problem der Veränderung* 3.

[1] Wörtlich: „das Lange, Breite und Tiefe".

2: *Maq.* 303, 9 ff.:

„Muʿammar lehrte: *a* (Ein Körper) ist das Dreidimensionale. *b* Er besteht aus mindestens acht Teilen (*aǧzāʾ*). *c* Wenn die Teile vereinigt sind, so ergeben sich notwendig die Akzidenzien, indem jene diese durch Zwang der Natur (*bi-īǧāb aṭ-ṭabʿ*) bewirken. *d* Jeder Teil bewirkt an sich selber diejenigen Akzidenzien, die ihm inhärieren. *e* Er behauptete, daß Länge entsteht, wenn ein Teil sich zu einem andern fügt, Breite, wenn diesen beiden zwei (weitere) sich anfügen, und Tiefe, indem vier Teile auf vier andere geschichtet werden. So wären acht Teile also ein Körper mit Breite, Länge und Tiefe".

Auch übersetzt Pines, *Atomenlehre* 5; Wolfson in: Festschrift Gibb 680; Daiber 323 f.; Eberhardt 5 f. und 10. Aš^{ʿ}arī übernahm den Text vermutlich aus den *Maqālāt* des Kaʿbī; denn darauf beruft sich Nazwānī in seinem *Ǧauhar al-muqtaṣir* (72, 10 und 73, −4 ff.), der allerdings wohl nur sinngemäß referiert. Eine spätere Zusammenfassung findet sich bei

3: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 57, 2 ff.:

„*a* Der (Muʿtazilit) namens Muʿammar[2] behauptete, die Einzelsubstanz sei nicht Träger von Akzidenzien. *b* Wenn aber acht Teile zusammenkämen und zu einem Körper würden, so ließen sie auf natürliche Weise (*ṭibāʿ^{an}*) die Akzidenzien an sich entstehen".

Zu a vgl. auch ib. 83, ult f. Zur Sache Bd. III 67 ff.

4: *Maq.* 347, 10 ff.:

„(Muʿammar) betrachtete Farben und Geschmäcke, Gerüche und Geräusche, Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit als etwas vom Körper Verschiedenes".

5: *Maq.* 363, 7 f.:

„Muʿammar lehrte: Nur die Akzidenzien eines Körpers lassen sich wahrnehmen; der Körper (selber) dagegen kann nicht wahrgenommen werden".

Auch übersetzt Eberhardt 13 f.

[2] So zu lesen statt *Ibn al-Muʿtamir* im Text. Allenfalls wäre Abū l-Muʿtamir, die *kunya* Muʿammars, zu erwägen; jedoch tritt sie nicht alleine auf.

6: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 45, −5 ff. (= 53, −5 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Muʿammar) behauptete, die Farben der Himmel und der Erden und (alles) dessen, was dazwischen ist, und (überhaupt) alles Farbigen ebenso wie Geschmack und Geruch, Hitze und Kälte der einzelnen (Dinge) seien nicht von Gott, sondern von etwas anderem bewirkt. *b* (Dies) käme gar nicht von etwas Lebendem, das Handlungs- und Unterscheidungsvermögen besitze, sondern werde bloß von Leblosem bewirkt, das weder wissend noch handlungsfähig sei".

Ḫaiyāṭ: „*c* Wisse, daß Muʿammar behauptete, die Erscheinungsformen (*hai'āt*) der Körper seien von den Körpern auf natürliche Weise bewirkt, insofern Gott sie so prädisponiert habe (*haiya'ahā hai'a*^{tan}), daß sie ihre Erscheinung auf natürliche Weise bewirken. *d* Zugleich aber behauptete er, daß Gott derjenige sei, welcher dem Himmel und der Erde sowie allem (andern) Farbigen Farbe gebe, indem er ihre Färbung bewirke ..."

a–*b* vgl. Aʿsam 121 nr. 48/Übs. 188 f.; *a* übersetzt bei Eberhardt 64. *c* wird wörtlich zitiert von Kaʿbī, *Maq.* 71, 9 ff., wo aber der Text verderbt und vom Herausgeber falsch restituiert ist. Ich habe das in: Der Islam 58/1981/302 nicht gesehen. Daiber 283, Anm. 4, notiert den Zusammenhang, übersetzt aber ungenau. Vgl. auch Eberhardt 65 f., wo aber der Text ebenfalls nicht ganz restituiert und deswegen falsch übersetzt ist. Zur Sache Bd. III 69.

7: Aš'arī, *Maq.* 405, 6 ff.:

„*a* (Muʿammar) behauptete, die erzeugten Akte (*mutawallidāt*) und das, was den Körpern inhäriere wie etwa Bewegung und Ruhe, Farbe, Geschmack, Geruch, Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, seien von dem Körper, dem sie aufgrund von dessen Natur inhärieren, bewirkt. *b* Das Leblose (*mawāt*) bewirke die Akzidenzien, welche ihm aufgrund seiner Natur inhärieren, und das Leben sei von dem Lebenden bewirkt. *c* Ebenso sei die Handlungsfähigkeit (*qudra*) von dem Handlungsfähigen bewirkt und der Tod von dem Toten (*al-maiyit*).

d Er behauptete, Gott bewirke kein Akzidens, und man könne ihm auch nicht die Macht über ein Akzidens zuschreiben, weder über Leben noch über Tod, weder über das Hören noch über das Sehen. *e* Das Hören werde von dem mit Gehör Begabten (*samīʿ*) bewirkt, ebenso das Sehen von dem mit Gesicht Begabten, die Wahrnehmung von dem Wahrnehmenden und die Sinneserfahrung von dem mit Sinneswahrnehmung Ausgestattenen. *f* Ebenso sei der Koran von der Sache bewirkt, von der aus man ihn höre, ob es nun ein Engel, ein Baum oder ein Stein sei; Gott habe in Wirklichkeit gar keine Rede – unser Herr ist weit über eine solche Lehre erhaben!

g Er behauptete, Gott bewirke nur die Färbung, das Lebendigmachen bzw. das Sterbenlassen. *h* Dies seien (aber) keine Akzidenzien; denn wenn der

Schöpfer einen Körper Farbe annehmen lasse (*lauwana*), so gebe es da nur die Alternative, daß dieser von sich aus Farbe annehme (*yatalauwanu*) oder nicht. Wenn er nun von sich aus Farbe annimmt, so muß die Farbe aufgrund seiner Natur entstehen; wenn aber Farbe aufgrund der Natur eines Körpers entsteht, so ist sie von ihm gewirkt. *i* Es geht (nämlich) nicht, daß etwas aufgrund seiner Natur entsteht, das sich aus anderem ergibt, ebenso wie es nicht geht, daß etwas, das von einer Sache ausgeführt wird (*kasb*), von anderem geschaffen sei. *k* Wenn es aber nicht die Natur des (betreffenden) Körpers ist, Farbe anzunehmen, so wäre es möglich, daß der Schöpfer ihn Farbe annehmen läßt, (der Körper selber) aber nicht Farbe annimmt".

Vgl. dazu die Übersetzungen bei Daiber 224; Eberhardt 15, 50, 61 und 97 f. Zu *b* vgl. Text 6, b. Zu *f* vgl. Text 14. Zu *g* vgl. Text 6, d. *k* ist die zweite Hälfte der in *h* genannten Alternative; der Satz ist als ein Irrealis zu verstehen. Allgemein auch Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 69, 15 ff.; 399, 11 ff. und 404, apu. f. HOUBEN/76, apu. ff.; 380, 15 ff. und 386, 8 ff. ʿAZMĪ; Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 183, 5 f. Zu *a*–*c* vgl. in etwas anderer Formulierung

8: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IX 11, 17 ff.:

„Von Muʿammar berichtet man folgende Lehre: *a* Was sich im Bereich (*ḥaiyiz*) des Menschen befindet, das ist von ihm bewirkt; was seinen Bereich überschreitet, das ist von der darin befindlichen Natur bewirkt. *b* Ebenso lehrte er bezüglich des übrigen, was von Gott bewirkt wird: daß es nämlich von dem Körper aufgrund seiner Natur bewirkt werde".

Der Passus ist aus der Sicht jemandes formuliert, der davon ausgeht, daß das Wirken der Natur, soweit es nicht vom Menschen verursacht wird, auf Gott zurückgeht. So erklärt sich der Anfang von *b*. *Zu ḥaiyiz* s. o. Text XV 17.

9: Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 112, 3 ff.:

„Muʿammar von den Muʿtaziliten lehrte: *a* Akt(e), die erzeugt werden, sind weder von Gott noch vom Menschen bewirkt, sondern von dem Instrument, durch das der Akt sich ereignet. *b* ‚Erzeugung' ist in Wirklichkeit eine metaphorische Ausdrucksweise. *c* Aber wenn (ein Akt) im Anschluß an andere Akte sich ereignet, so nennt man das eine Erzeugung durch den ersten Akt".

b–*c* gehört vielleicht schon nicht mehr zu Muʿammar, sondern ist Kommentar des Pazdawī, der damit zu den *ahl as-sunna wal-ǧamāʿa* überleitet. Eine weitere Erläuterung findet sich kurz darauf 112, 14 ff.: für Muʿammar ist die Verwundung eine Wirkung des Pfeils. Zur Sache Bd. III 73.

10: Aš'arī, *Maq.* 584, 1 f.:

„Zurqān berichtet von Mu'ammar die Lehre, das Gott (zwar) die Substanz geschaffen habe, die Akzidenzien aber, die in ihr sind, von der Substanz gewirkt seien. Sie seien bloß eine Wirkung der Natur".

11: *Maq.* 548, 9 ff.:

„*a* Mu'ammar lehrte, daß man Gott (bei bestimmten Dingen) für machtlos erklären (müsse). *b* Der Ewige lasse sich (nämlich) als mächtig bezeichnen nur in bezug auf die Substanzen; eine Macht über die Akzidenzien dürfe ihm nicht zugeschrieben werden. Er habe weder Leben noch Tod, weder Gesundheit noch Krankheit, weder Handlungsvermögen (*qūwa*) noch Unfähigkeit, weder Farbe noch Geschmack oder Geruch geschaffen; all dies sei (vielmehr) von den Substanzen aufgrund ihrer Natur gewirkt. *c* Wer Macht über die Bewegung habe, könne sich (ja) auch (selber) bewegen, und wer Macht über die Ruhe habe, könne auch in Ruhe sein, so wie der, welcher Macht über den Willen habe, auch wollen könne. *d* Es komme nun sehr wohl vor, daß der Schöpfer (etwas) wolle oder nicht wolle, wobei dies(er Akt) in ihm hypostatisch[3] subsistiere; ebenso subsistiere auch sein In-Bewegung- bzw. In-Ruhe-Versetzen in ihm, und dies sei (nichts anderes als) sein Wollen.

e Da ist ihm entgegenzuhalten: Wenn du sagst, der Schöpfer könne in Bewegung bzw. in Ruhe versetzen, so sag (auch), er könne sich bewegen bzw. in Ruhe sein! Wenn aber jemandem, der etwas anderes in Bewegung bzw. in Ruhe versetzen kann, nicht die Macht zugeschrieben wird, sich zu bewegen, so (braucht) man auch demjenigen, dem Macht über die Bewegung eines andern zugeschrieben wird, nicht die Macht zuzuschreiben, sich zu bewegen".

Behandelt und teilweise übersetzt bei Daiber 217 ff. sowie Eberhardt 58 und 100. Zur Sache Bd. III 69 f. Der Bericht kommt aus polemischem Zusammenhang. Das erhellt aus dem Nachtrag (*e*), aber wohl auch aus der Wahl der harten Vokabel *ta'ǧīz* „für machtlos erklären" im Vorspann (*a*). Dazu zahlreiche weitere Parallelen, die nichts Neues bringen und häufig ebenso polemisch formuliert sind: vgl. *Maq.* 199, 1 f. und 548, 6 ff.; Baġdādī, *Farq* 136, –4 ff. (wo der Anfang fehlt) / 151, –4 ff. (übs. Eberhardt 66 f.); ib. 208, 10 f./220, 14 f.; 319, pu. ff./332, 2 ff.; 329, 4 f./339, apu. f.; id., *Uṣūl ad-dīn* 83, ult. f.; 84, 9 ff.; 135, 4 ff.; 139, 15 f.; 335, ult. ff.; Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 277, 8 ff.; Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 628, 9 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 82, apu. ff.; 95, 7 f.; IV 194, 8 ff. (übs. Eberhardt 68 f.); Šahrastānī 46, 3 ff./97, 7 ff. (übs. Eberhardt 69). Das Thema wird daneben an zahlreichen Einzelfragen abgehandelt. Text 7 hatte bereits das Thema des Korans aufgegriffen (*f*). Vgl. dazu weiterhin

[3] Wörtlich: „nicht an einem Ort", also außerhalb jeden Substrats (s. u. S. 421, Anm. 43).

12: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 48, 2 ff. (= 57, 7 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Mu'ammar) behauptete, der Koran sei nicht von Gott gewirkt und sei auch nicht eines seiner Wesensattribute, wie die einfachen Leute sagen, sondern (jeweils) von der Natur gewirkt".

Ḫaiyāṭ: „*b* Wisse – möge Gott dich auf den Weg zum Guten führen –, daß Mu'ammar (in Wirklichkeit) behauptete, Gott sei derjenige, der durch den Koran (die Menschen) anrede, der Koran sei Wort und Rede Gottes, das was er als Offenbarung herabgesandt habe; niemand außer ihm rede[4] oder spreche ihn. *c* Der Koran sei in der Zeit entstanden; es habe eine Zeit gegeben, wo er nicht war, dann sei er geworden. *d* Wenn sich aber für Mu'ammar analog zu seiner Lehre vom Wirken der Naturkräfte die Konsequenz ergibt, zu behaupten, daß Gott den Koran nicht bewirkt habe, so ergibt sich dies auch als Konsequenz für den Verfasser, da er mit ihm in dem Prinzip, auf dem die Analogie beruht, übereinstimmt".

a vgl. A'sam 52 nr. 55/Übs. 190. Die „einfachen Leute" (*al-'awāmm*), von denen Ibn ar-Rēwandī dort spricht, sind die Gegner der Mu'tazila, die an einen ungeschaffenen Koran glauben. Der „Verfasser" in *d* ist Ibn ar-Rēwandī.

13: *Maq.* 192, 12 ff.

„*a* ... die Anhänger des Mu'ammar behaupten, der Koran sei ein Akzidens. *b* Die Akzidenzien zerfallen aber nach ihrer Ansicht in zwei Arten (*qismān*): teils werden sie von Lebewesen bewirkt, teils von toten (Substanzen), wobei das, was von den toten (Substanzen) bewirkt wird, undenkbar auch von den Lebewesen bewirkt sein könnte. *c* Der Koran ist bewirkt und ein Akzidens. *d* Es ist undenkbar, daß Gott ihn in Wirklichkeit bewirkt haben könnte; denn sie halten es für undenkbar, daß die Akzidenzien von Gott bewirkt sind. *e* Sie behaupten (vielmehr), der Koran sei von dem Ort bewirkt, von woher man ihn höre: wenn man ihn (z. B.) von einem Baum her höre, so sei er von diesem bewirkt. *f* Wo auch immer man ihn höre, sei er von dem Substrat (*maḥall*) bewirkt, dem er inhäriere".

Teilweise übersetzt bei Daiber 171 und Eberhardt 61. Der „Baum" in *e* ist assoziiert von dem „Baum" her, der in Sure 28/30 den Dornbusch beim Berufungserlebnis des Mose bezeichnet (s. auch unten Text XXI 86, p).

14: *Maq.* 584, 3 f.:

„*a* Der Koran ist von der Substanz bewirkt, in der er sich aufgrund von deren Natur befindet. *b* Er ist also weder schaffend noch geschaffen; *c* er ist in

[4] Spätestens hier sollte man *mutakallim* statt *mukallim* erwarten; auch an der Stelle kurz zuvor (wo wir mit „anrede" übersetzten) böte diese Lesung weniger Schwierigkeiten. Vgl. die Bemerkung des Herausgebers zur Stelle.

der Zeit hervorgebracht (*muḥdaṯ*) durch die Sache, der er aufgrund von deren Natur inhäriert".

Vgl. Text 7, f. Sehr ähnlich damit auch *Maq.* 516, 13 ff. (übs. Eberhardt 60), wo Muʿammar mit den „Naturalisten" (*aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ*) zusammengestellt wird. Der polemische Ton, der dort anklingt, wird aufgenommen in den Parallelen bei Bāqillānī, *Tamhīd* 252, 6 ff. (übs. Daiber 170); Baġdādī, *Uṣūl* 84, 11 ff.; id., *Milal* 119, 15 ff.; id., *Farq* 137, 4 ff./152, 10 ff. > Šahrastānī 46, 9 ff./98, 1 ff. (vgl. Daiber 169; dazu Der Islam 58/1981/300). Zur Sache Bd. III 71 f. – Ǧāḥiẓ hat das Thema in seinem *K. Ḫalq al-Qurʾān* behandelt; jedoch sind seine Ausführungen in den Fragmenten, die uns erhalten sind, nicht leicht zuzuordnen:

15: Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil* III 287, pu. ff.; 289, 1 ff. und 12 ff.:

„*a* Wären da nicht noch die Einwände der Rāfiḍiten, die du vorbringst, oder die Art, wie die Leute mit der Lehre des Muʿammar, des Abū Kalada, des ʿAbdalḥamīd, des Ṯumāma und all derer argumentieren, die behaupten, daß die Wirkungen der Natur (nur) im übertragenen Sinne und nicht realiter (von Gott) geschaffen sind ...

b Sie behaupten, du seist ebenso gezwungen, zu behaupten, der Koran sei nur im übertragenen Sinne geschaffen, wie Muʿammar, Abū Kalada, ʿAbdalḥamīd, Ṯumāma und all die, welche ihrer Ansicht folgen und ebenso wie sie vorgehen ...

c Würden nun die Leute auf der Basis ihrer Lehre behaupten: Der Koran ist ein Körper, (aber) ohne den Ton (*ṣaut*) bzw. die Aufeinanderfolge seiner Laute (*taqṭīʿ*), ohne Ordnung und Komposition; er ist weder Ton noch Lautfolge noch Komposition – da nämlich nach ihrer Ansicht ein Ton nicht unmittelbar geschaffen wird (*yuḫtaraʿu*) wie die Körper, welche Töne/Geräusche verursachen[5], und auch nicht Träger der Lautfolge ist wie die mit Masse ausgestatteten Körper (*aǧrām mutaǧassida*). *d* Der Ton ist ein Akzidens, das von seiner Substanz nur dann ausgeht, wenn eine andere Substanz hinzutritt; er kann nämlich nur dann entstehen, wenn es zwei Körper gibt, von denen der eine gegen den andern schlägt (*ṣakka*), und es bedarf auch zweier Orte – eines, von dem er herkommt, und eines andern, zu dem er hingeht – sowie einer Luft(masse) zwischen den beiden aneinandergeschlagenen Gegenständen. *e* Ein Körper kann für sich, ohne etwas anderes entstehen; beim Ton dagegen verhält es sich anders. *f* Ein Akzidens hat nämlich keine Selbständigkeit; es kann nur durch etwas anderes subsistieren. *g* Die Akzidenzien zählen zu den Wirkungen der Körper; sie gehen nur von ihnen aus und bestehen nur durch sie und in ihnen. *h* Ein Körper stammt nur von einem (andern) Körper, und er stammt nur von dem, der die Körper unmittelbar schafft (d. h. Gott). *i* Wenn ein Körper von Gott stammt, so gibt es dafür keine Ursache, welche das notwendig hervorriefe; wenn es geschieht, so aufgrund freier

[5] Es ist mit der Hs. *muṣauwita* zu lesen statt *muṣauwara*.

Entscheidung, unmittelbar und spontan (*ibtidāʾan wa-ḫtirāʿan*). *k* Ein Ton/Geräusch dagegen entsteht nur aus einer notwendig wirkenden Ursache, sekundär und resultativ; er geht nur aus zwei Körpern hervor, wenn z. B. zwei Steine aneinanderschlagen oder wenn die Zunge an die Innenseite der Zähne stößt, oder aus Luft, die gegeneinander gepreßt wird, aus Wind, der abgeschnürt wird, oder Feuer, das sich entzündet. *l* (Denn) der Wind ist nach ihrer Ansicht Luft, die sich bewegt, und das Feuer ist nach ihrer Ansicht heißer Wind. So verhält sich das nach ihrer Ansicht.

m Wenn sie aber sagen würden: Etwas ist nur dann realiter und nicht bloß metaphorisch und im sprachlich übertragenen Sinne geschaffen, wenn Gott es auf unverkennbare Weise unmittelbar hervorbringt ... und mit dem Koran verhält es sich anders: er ist Körper und Ton ... Wenn sie also das sagen, dann hätten sie den richtigen Vergleich gezogen ..."

Die Identität der „Leute" in *a* und *c* bleibt unklar. Ǧāḥiẓ wendet sich an jemanden, der ihm einen Brief geschrieben hatte (285, 8); dieser beruft sich u. a. auf deren Argumente. Sie kennen die Lehre Muʿammars; aber sie identifizieren sich nicht unbedingt damit. Denn Ǧāḥiẓ kann zwei Möglichkeiten durchspielen: daß sie die „normale" Auffassung vom Koran vertreten, die auch er teilt (*m*), oder daß sie von „ihrer Lehre" ausgehen (*c – l*). Dabei läßt sich nur schwer entscheiden, worauf sich das „ihre" bezieht; es kann ihre eigene Lehre sein, aber auch die Muʿammars und seiner Anhänger. Selbst wenn es ihre eigene ist, basiert sie aber auf der Muʿammars; das verlangt der Gedankengang. Dann stellt sich die Frage, wieweit Ǧāḥiẓ richtig referiert; denn nach seinen Ausführungen ist der Koran ein Körper und nur die Rezitation, der „Ton", ein Akzidens (*c – d*). Das ist nur schwer mit 13, a und c zu vereinbaren. Vgl. auch die Übersetzung von Rescher in: *Excerpte* 150. – Zum *iṣṭikāk* in *d* und *k* vgl. Bd. III 70 und 357; zum Text selber ib. 72 f.

16: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 120, 17 f.:

„Wenn sie nun zu der Lehre des Muʿammar und des Ǧāḥiẓ ihre Zuflucht nehmen, daß die Schmerzen der Kinder von der Natur und nicht von Gott bewirkt seien ..."

17: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 47, 7 ff. (= 56, 1 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Muʿammar) behauptete, Krankheiten und Leiden seien von einem andern (Agens) als von Gott bewirkt; ebenso (dachte er) über das, was den Pflanzen zustößt (d. h. das Verwelken)."

Ḫaiyāṭ: „*b* Wisse – Gott schenke dir Glück –, daß Muʿammar (in Wirklichkeit) behauptete, daß Gott es sei, der den Betroffenen Krankheit und Leiden schicke, und daß niemand sich selber krank und leidend mache. *c* Er behauptete (dementsprechend), daß Gott es sei, der den Pflanzen und dem

Samen das Unglück zustoßen läßt, welches von ihm ausgeht. *d* Von Gewalt (*ẓulm*) und Unbill allerdings, die dem Samen und den Pflanzen durch den Menschen zustoßen, ist Gott freizusprechen. Das geht aus von dem, der es tut, nämlich den Gewalttätern (*ẓalama*) unter den Menschen ...“

Ibn ar-Rēwandī: „*e* Bezüglich Leben und Tod ist die Überlieferung von ihm nicht einheitlich. *f* Manche behaupten, er habe beides summarisch Gott zugewiesen aufgrund seines Wortes im Koran ‚Er hat Tod und Leben geschaffen‘ (Sure 67/2). *g* Andere behaupten, er habe beides einem andern (Agens) als Gott zugewiesen, nämlich dem (, das selber) lebendig bzw. tot (ist) ...“

Ḫaiyāṭ: „*h* Die Lehre Muʿammars ist (in Wirklichkeit), daß Gott Tod und Leben schafft. Wie könnte er etwas anderes lehren, wo doch Gott sagt: ‚Er hat Tod und Leben geschaffen‘ und damit explizit deutlich macht, daß beides geschaffen ist? ...“.

a und *e* – *g* vgl. Aʿsam 123 nr. 52 – 53/Übs. 189 f. – Zu *e* – *h* vgl. 7, g; auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 59, 12 f. und IV 194, 15 f. (dort wiederum mit Verweis auf Sure 67/2). Zur Sache Bd. III 71.

18: *Intiṣār* 47, pu. ff. (= 57, 3 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Muʿammar) lehrte, Himmel und Erde sowie der Wechsel von Tag und Nacht seien kein Beweis für Gott und kein Zeugnis für seine Einzigkeit“.

Ḫaiyāṭ: „*b* Das ist eine Lüge über ihn. Wir haben nie jemanden diese Lehre von Muʿammar berichten hören mit Ausnahme des Verfassers. *c* Wenn dies sich nach seiner Ansicht für Muʿammar als Konsequenz ergibt, weil er das Wirken der Naturkräfte (*ṭabāʾiʿ*) lehrte, so ergibt es sich auch als Konsequenz für ihn selber, weil er sich ihm in dieser Lehre angeschlossen hat.“

a vgl. Aʿsam 123 nr. 54/übs. 190. Der Satz ist in bewußtem Anklang an Sure 3/190 formuliert: *inna fī ḫalqi s-samawāti wal-arḍi wa-ḫtilāfi l-laili wan-nahāri la-āyātin li-ulī l-albāb*. Es handelt sich wohl nur um ein Bruchstück der Ausführungen Ibn ar-Rēwandī's zum Thema. Aus *c* mag man schließen, daß er die Lehre aus Muʿammars Vorstellung von der Natur der Körper herleitete. Dann wäre dies ein Indiz dafür, daß der Originaltext des Ibn ar-Rēwandī auch in dem nun folgenden Referat noch benutzt wurde:

19: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 177, 1 ff.:

„*a* Muʿammar, das Haupt der Qadarīya, behauptete, nichts an den Wundern sei von Gott gewirkt. *b* Er lehrte nämlich, Gott habe die Körper geschaffen und die Körper hätten die Akzidenzien an sich selber geschaffen; ein Wunder aber (bestehe) nicht (in dem) Entstehen eines Körpers. *c* Einmaligkeit (*iʿǧāz*) sei so zu verstehen, daß ein Körper (sich) unter einem Aspekt (zeige), wie es

gewöhnlich nicht der Fall sei; dies aber geschehe dadurch, daß eine (bestimmte) Art von Akzidens an ihm auftrete. *d* Akzidenzien nun seien nicht von Gott gewirkt“.

Auch übersetzt bei Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes* 24. Zur Sache Bd. III 74.

20: Aš̌ʿarī, *Maq.* 554, 4 ff.:

„Muʿammar lehrte: *a* Wer zur Bewegung Macht hat, hat auch die Macht, sich zu bewegen. *b* Er lehrte: Da ihr lehrt, daß derjenige Macht über die Schwangerschaft habe, von dem sich nicht aussagen läßt, daß er die Macht habe, zu schwängern, so muß auch derjenige Macht über das Unrecht haben, von dem sich nicht aussagen läßt, daß er die Macht habe, Unrecht zu tun. *c* Er pflegte Abū l-Huḏail mit folgendem Argument zu widerlegen (*yuʿāriḍu*): Wenn der Ewige Macht über die Aufrichtigkeit hat, so muß er auch die Macht haben, aufrichtig zu sein. *d* Das aber setzt voraus, daß er die Macht hat, den Paradiesesbewohnern die Wahrheit zu sagen“.

Die Übersetzung von Eberhardt 62 f. ist in *b* unrichtig. Zu *a* vgl. 10, c; daraus geht hervor, daß der Satz als *argumentum e contrario* gemeint ist: da Gott sich nicht bewegen kann, hat er auch keine Macht über die Bewegung. Daran schließt sich *b* an; auch hier ist Gott das Subjekt. In *c* wird der Bezug dann klar ausgesprochen. Nur verstehe ich das Argument selber nicht. So wie es dasteht, sollte es sich am ehesten auf Abū l-Huḏail's Lehre beziehen, daß die Menschen im Paradies nicht mehr frei handeln werden; das äußert sich u. a. darin, daß sie nicht mehr lügen können und nur noch die Wahrheit sagen (vgl. Bd. III 255). Gott „zwingt“ sie zur Aufrichtigkeit (s. u. Text XXI 98); er hat also Macht dazu. Aber warum ist es nach Abū l-Huḏail's Lehre so unerhört, daß er dann auch die Macht hat, den Paradiesesbewohnern die Wahrheit zu sagen (*d*)? Sollte Abū l-Huḏail je angenommen haben, daß Gott den Menschen in der Verkündigung nicht sagen kann, daß sie mit ihrem Treiben im Paradies (ihren „Bewegungen“, wie man sagte) an ein Ende kommen werden? Ich frage mich, ob man nicht in *c* – *d* statt *aṣ-ṣidq* lieber *al-ǧaur* und statt *yaṣduqu* eher *yaǧūru* lesen sollte. Das würde gut zum Vorhergehenden ebenso wie zu Abū l-Huḏail's Position passen (vgl. *Maq.* 555, 6 ff. = Text XXI 80). Daß man dies in der gegebenen Art verschrieb, könnte sich daraus erklären, daß in dem gleichen Abschnitt nicht nur dauernd von *ǧaur* und *yaǧūru* die Rede ist, sondern auch Abū l-Huḏail's Lehre von der notwendigen Aufrichtigkeit der Paradiesesbewohner referiert wird (552, 4 ff.). Allerdings müßte man dann in *d* zwischen *yaǧūru* und *ahl al-ǧanna* noch ein *ʿalā* ergänzen.

21: *Maq.* 409, 8 f.:

„Die Leugner des *tawallud* lehrten: (Ein Ding, das von zwei Agentien in Bewegung versetzt wird,) enthält (nur) eine einzige Bewegung, welche von

Gott bewirkt wird – mit Ausnahme von Muʿammar. Er behauptete nämlich, das bewegte Objekt bewirke das an sich selber."

Zum Problem s. ausführlicher Text XVII 19 und XVIII 11.

22: *Maq.* 355, 1 f.:

„Muʿammar lehrte: *a* Ruhe heißt Seinsweise (d. i. Befindlichkeit an einem bestimmten Ort). *b* Es gibt keine Ruhe außer (sie ist) Seinsweise und keine Seinsweise außer (sie ist) Ruhe."

23: *Maq.* 325, 5 ff.:

„Muʿammar lehrte: *a* Die Körper sind in Wirklichkeit alle in Ruhe und (nur) nach dem Sprachgebrauch in Bewegung. *b* Ruhe ist die Befindlichkeit (an einem bestimmten Ort, *al-kaun*), nichts anderes. *c* Ein Körper ist in dem Augenblick, wo Gott ihn schafft, in Ruhe".

Text 22–23 übersetzt bei Eberhardt 27 f. Vgl. auch *Maq.* 347, 9 f. (übs. Eberhardt, ib. und Daiber 296 f.) und Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 204, 4 f. Zur Sache Bd. III 75.

24: Kaʿbī, *Maqālāt* 71, 13 f.:

„*a* Bewegung ist in Wirklichkeit Ruhe; *b* denn in welchem Zustand auch immer ein Körper sich befindet, er befindet sich an einem Punkt und in Berührung mit diesem. Das bedeutet nach (Muʿammars) Ansicht Ruhe".

25: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 55, –7 ff.:

„*a* Eine Partei vertrat die Ansicht, es gebe keine Bewegung in der Welt; das sei alles Ruhe. *b* Sie argumentierten folgendermaßen: Wir stellen fest, daß ein Ding (das sich bewegt) am ersten Punkt in Ruhe ist, am zweiten (auch) und so weiter. So erkennen wir, daß all dies (in Wirklichkeit) Ruhe ist ..."

Vgl. dazu auch unten Text 49, f–h. An anderen Stellen wird die Theorie von der Bewegung mit der Lehre von den *maʿānī* verbunden:

26: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 46, 11 ff. (= 54, –6 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Muʿammar) behauptete, kein Akt ereigne sich in der Welt, ohne von einer Million und unendlich vielen (weiteren) Akten begleitet zu sein. *b* Es ist nach seiner Ansicht im Handlungsvermögen Gottes oder

eines andern undenkbar, daß er (entweder) einen einzigen Akt oder 100 000 Akte bewirkte. *c* Denn jemand, der einen einzigen Akt zu einem einzigen Zeitpunkt bewirkt, kommt nach seiner Ansicht nicht umhin, gleichzeitig unendlich viele (weitere) Akte zu bewirken. *d* Dabei mißbilligt er Naẓẓāms Lehre, Gott bewirke auf einen Schlag unendlich viele Körper. Da ist doch gar kein Unterschied ..."

Ḫaiyāṭ: „*e* Wisse, daß dieser Standpunkt, den der Autor da als Lehre Muʿammars beschreibt, (dessen) Lehre von den ‚Momenten' ist. Damit hat es nun folgende Bewandtnis: *f* Muʿammar behauptete, daß, da er feststelle, wie zwei einander benachbarte Körper (zuerst) in Ruhe seien und dann einer von ihnen im Gegensatz zu dem andern sich bewegt habe, es nach seiner Meinung unbedingt ein Moment geben müsse, das diesem im Gegensatz zu dem andern inhäriere und dessentwegen er sich bewege; sonst nämlich käme ihm Bewegung nicht eher zu als dem andern. *g* Er sagte: Wenn dies ein zutreffendes Urteil ist, so muß es gleichfalls unbedingt ein (weiteres) Moment geben, das für diesen (Körper) entsteht und dessentwegen die Bewegung dem einen und nicht dem andern inhäriert; sonst würde sie nicht dem einen eher inhärieren als dem andern. *h* Wenn man mich (dann) fragt, warum dieses Moment die Ursache dafür ist, daß die Bewegung dem einen inhäriert, dem andern dagegen nicht, so antworte ich in der gleichen Weise: Wegen eines andern (weiteren) Momentes. *i* Und ebenso ist, wenn ich nach diesem (letzteren) Moment gefragt werde, meine Antwort wieder wie die vorhergehende. – *k* Was ihn zu der besagten Lehre brachte, war sein (Wunsch), die Existenz der Bewegung zu sichern, da die Beweise für die Kontingenz sich darum und um ähnliche Akzidenzien drehen. An den Beweisen für die Kontingenz aber wollte er für sich festhalten, weil es ihm um das Einheitsbekenntnis ging und darum, diesem zum Sieg zu verhelfen."

a–d vgl. Aʿsam 122 nr. 50/Übs. 189. Insgesamt auch übersetzt bei Wolfson in: Festschrift Gibb 674 f. = *Philosophy of the Kalam* 149 f.; Frank in: JAOS 87/1967/253 f.; Eberhardt 86 ff. Zu *d* vgl. Text XXII 122. Zum Gesamtzusammenhang dieses und der folgenden Texte Bd. III 74 ff.

27: Kaʿbī, *Maqālāt* 71, 6 ff.:

„*a* Bewegung unterscheidet sich von Ruhe nur aufgrund eines Momentes (*maʿnā*), das nicht mit ihr (der Bewegung) identisch ist. Ebenso unterscheidet sich Ruhe von Bewegung nur durch ein Moment[6], das nicht mit ihr (der Ruhe) identisch ist. *b* Diese beiden Momente unterscheiden sich ihrerseits wieder durch ein Moment, das nicht mit ihnen beiden identisch ist. *c* So unterschei-

[6] Hier und im folgendem steht *bi-maʿnā*, vorher dagegen *li-maʿnā*. Baġdādī hat in seinem Zitat überall *li-*. Man sollte vielleicht in der einen oder andern Form ausgleichen. Für den Sinn des Passus macht dies keinen Unterschied.

den sich dann zwei Momente immer durch zwei andere, die nicht mit ihnen identisch sind – bis ins Unendliche".

Übernommen bei Baġdādī, *Farq* 138, 4 ff./153, 6 ff. Auch übersetzt bei Eberhardt 88. Sehr nahe verwandt ist ein späteres Referat bei

28: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 46, 15 ff.:

„Muʿammar und seine Anhänger sagten: *a* Wir stellen fest (, daß es) Bewegtes und Ruhendes (gibt). *b* Dann haben wir die Gewißheit, daß in dem Bewegten ein Moment entstanden ist, durch das es sich qualitativ (*fī ṣifatihī*) von dem Ruhenden unterscheidet, und daß auch in dem Ruhenden ein Moment entstanden ist, durch das es sich qualitativ von dem Bewegten unterscheidet. *c* Ebenso wissen wir, daß in der Bewegung ein Moment ist, durch das sie sich von der Ruhe unterscheidet, und daß in der Ruhe ein Moment ist, durch das sie sich von der Bewegung unterscheidet. *d* Ebenso wissen wir, daß in diesem Moment, durch das Bewegung sich von Ruhe unterscheidet, ein (anderes) Moment steckt, durch das (ersteres) sich von dem Moment unterscheidet, durch das Ruhe sich von ihr unterscheidet – und so immer weiter. *e* Sie postulierten (also), daß es in jedem Ding auf dieser Welt, ob Substanz oder Akzidens, was auch immer es sei, Momente gebe, von denen jedes einzelne sich von allen übrigen in der Welt unterscheide. *f* So sei es auch bei diesen Momenten (untereinander); denn sie seien existierende und voneinander verschiedene Dinge. *g* Damit postulierten sie, daß es in der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt unendlich viele Dinge gebe".

Auch übersetzt von Horten in: Archiv für Systematische Philosophie 15/1909/471 f.; Pretzl, *Attributenlehre* 42; Daiber 81 und 83; Eberhardt 93.

29: Aš'arī, *Maq.* 372, 2 ff.:

„*a* Gewisse Leute sagen: Wenn ein Körper in Ruhe ist, so nur wegen eines Momentes, nämlich ⟨der Ruhe. Wenn er aber in Bewegung ist, so auch nur wegen eines Momentes, nämlich⟩[7] der Bewegung, ohne die er nicht mit größerem Recht bewegt wäre als ein anderer (Körper) und sich mit keinem größeren Recht in (eben) dem Augenblick bewegte, wo er sich bewegt, als in dem zuvor. *b* Sie sagen: Wenn dem so ist, dann wäre eine Bewegung ohne ein (solches) Moment, durch das sie Bewegung (gerade) für das (ihr zugehörige) Bewegte ist, mit keinem größeren Recht Bewegung dafür als für etwas anderes. *c* Dieses Moment nun war Moment dafür, daß eine Bewegung Bewegung

[7] Der überlieferte Text hat wohl eine durch Haplographie zu erklärende Lücke: ... *fa-innamā yaskunu li-maʿnan huwa ⟨s-sukūn, wa-iḏā taḥarraka fa-innamā yataḥarraku li-maʿnan huwa⟩ l-ḥaraka* ...

für ein (bestimmtes) Bewegtes ist, (wiederum) wegen eines andern Momentes. *d* Die Momente haben keine endliche Summe[8]. *e* Sie entstehen (alle) auf einmal. *f* Dasselbe ist in bezug auf Schwarz und Weiß zu lehren: in bezug darauf, daß Schwärze bzw. Weiße jeweils einem bestimmten Körper zugehören. *g* Dasselbe in bezug darauf, daß (= warum) sich Schwarz und Weiß unterscheiden, und nach ihrer Ansicht auch in bezug auf die übrigen Klassen (*aǧnās*) und Akzidenzien: Wenn zwei Akzidenzien sich unterscheiden oder übereinstimmen, so muß man unendlich viele ‚Momente'[9] ansetzen.

h Sie behaupteten, die(se) Momente, die keine (endliche) Summe haben, seien von dem Ort (Substrat) bewirkt, dem sie inhärieren.

i Dasselbe ist in bezug auf Lebend und Tot zu sagen: Wenn wir es (d. h. einen Körper) lebendig oder tot ansetzen, so müssen wir unendlich viele Momente ansetzen, die ihm inhärieren; denn nur durch ein (solches) Moment ist das Leben Leben ⟨für (eben) dies⟩ und nicht für etwas anderes, und dieses Moment besteht wiederum durch ein Moment, et sic ad infinitum. *k* Das ist die Lehre Muʿammars".

Auch übersetzt bei Wolfson in: Festschrift Gibb 675 f. = *Philosophy of the Kalam* 151 f.; Frank in: JAOS 87/1967/254; Daiber 86 f. und Eberhardt 73 f. bzw. 80 f.; zusammengefaßt bei Pretzl, *Attributenlehre* 41. Wolfson und Daiber verbessern in *a* den Text anders als ich, im Anschluß an einen Vorschlag Ritters im Apparat zur Stelle. Zu *aǧnās* „Klassen" in *g* vgl. Daiber 87 und kritisch dazu Eberhardt 77, Anm. 1; die Hypothese von Wolfson (676, Anm. 1 = 151 f., Anm. 5) geht am Text vorbei. Der Klammerzusatz in *i* folgt einer Konjektur Ritters, die sich aus der Parallele zu 26, g und aus philologischen Gründen rechtfertigt. Eberhardt 74 versucht mit dem überlieferten Text auszukommen und dies auch systematisch zu begründen; jedoch ist diese Interpretation schwer zu halten und der Versuch vermutlich auch nur deswegen unternommen worden, weil die Autorin die Parallelen zu Aš'arī erst nachträglich berücksichtigt hat. Vgl. weiterhin die Referate bei Baġdādī, *Farq* 137, apu. ff./152, ult. ff. (übs. Eberhardt 90 f.); Šahrastānī 46, 15 ff./98, 9 ff. (übs. Eberhardt 95 f.) und Rāzī, *Muḥaṣṣal* 104, 2 ff./234, –7 f. Zur Anwendung auf die Attributenlehre vgl.

30: *Maq.* 488, 3 ff.:

„Von Muʿammar aber berichtet Muḥammad b. ʿĪsā as-Sīrāfī an-Naẓẓāmī folgende Lehre: *a* Der Schöpfer ist wissend durch ein Wissen. *b* Sein Wissen ist Wissen (, das) ihm zugehört (und niemandem sonst) aufgrund eines Momentes, und (dieses) Moment existiert wiederum aufgrund eines Momentes, und so fort bis ins Unendliche. *c* So lehrte er auch bei den übrigen Wesenseigenschaften. *d* Er wandte also seine *maʿānī*-Lehre auf Gott an: (Gott) ist wissend aufgrund von unendlich vielen Momenten und (ebenso) allmächtig, lebendig, hörend und sehend aufgrund von unendlich vielen Momenten. Dies berichtete mir, nach Muḥammad b. ʿĪsā, Abū ʿUmar al-Furātī."

[8] *Wa-laisa lil-maʿānī kull*^{un} *wa-lā ǧamīʿ.*

[9] *maʿānin lā kulla lahā.*

Leicht umformuliert auch *Maq.* 168, 9 ff. Übersetzt bei Daiber 186 und Eberhardt 106 f.; zusammengefaßt bei Pretzl, *Attributenlehre* 20 f. Zu Muḥammad b. ʿĪsā as-Sīrāfī und Abū ʿUmar al-Furātī vgl. Bd. III 91 f.; zur Sache ib. 80.

31: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 45, 13 ff. (= 53, 6 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Was nun Muʿammar angeht, so hörte ich, wie einer seiner Anhänger folgendes behauptete: Wer behauptet, Gott wisse um sich selber, der irrt. *b* Denn ‚er selber' ist nichts anderes als er; ein Wissensobjekt muß aber von dem Wissenden verschieden sein. *c* Ich sagte zu ihm: Hat euer Meister (*ṣāḥib*) das wirklich gesagt? Er sagte: Ja".

Ḫaiyāṭ: „*d* Das lügt er über Muʿammar. *e* Die Leute erzählen das von Muʿammar. *f* ⟨Von seinen Schülern (*aṣḥābuhū*) aber⟩[10], z. B. Ibrāhīm b. as-Sindī, Abū ʿAbdallāh as-Sīrāfī, Abū Yaʿqūb aš-Šaḥḥām, Abū ʿAbdarraḥmān aš-Šāfiʿī oder Wahb ad-Dallāl, berichtet keiner das von ihm, was der Autor da sagt. *g* Wie sollte, was er da von Muʿammar berichtet, auch richtig sein, wo doch nach Ansicht Muʿammars (sogar) ein Mensch um sich selber wissen kann und (auch dann dies) nichts anderes als er ist? *h* Wie sollte er da es für undenkbar halten, daß Gott um sich selber weiß, weil ‚er selber' nichts anderes ist als er?"

a–c vgl. Aʿsam 121 nr. 47/Übs. 188. *a–b* übernommen bei Baġdādī, *Farq* 141, 5 ff./155, 11 ff. und *Uṣūl ad-dīn* 95, 11 ff., vermutlich auch bei Ibn Ḥazm IV 194, 8 f.; kurz referiert *Farq* 323, –4 f./335, 8 f. *b* nach Ibn ar-Rēwandī zitiert bei Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 219, 11 f. Šahrastānī 47, 18 f./100, 14 f. bringt dieselbe Nachricht nach Ǧaʿfar b. Ḥarb, fährt aber fort:

32: Šahrastānī, *Milal* 47, 20 ff./100, 15 f.:

„... und es ist undenkbar, daß er um etwas anderes weiß, wie man (ja auch) sagen (muß): Es ist undenkbar, daß er Macht über das Seiende hat, insofern dies (bereits) seiend ist".

Auch das hat ähnlich in Ibn ar-Rēwandī's *K. Faḍīḥat al-Muʿtazila* gestanden und ist dann von Ḫaiyāṭ unterschlagen worden; denn es heißt bei

33: Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 219, 6 ff.:

„*a* ... die Lehre dessen, der behauptet, (Gott) wisse nicht von den gegenwärtigen Dingen ... Sie vergleichen das mit seinem Mächtig-Sein und sagen: So

[10] So von Nyberg ergänzt (53, 10).

wie er keine Macht über das Seiende hat, so weiß er auch nicht von dem Seienden. *b* Ibn ar-Rēwandī hat diese Lehre Muʿammar b. ʿAbbād, einem unserer Meister, zugeschrieben, während dessen Anhänger ihn darin der Lüge bezichtigen und den Bericht mit Bezug auf ihn zurückweisen".

Vgl. dazu Daiber 184 und Gimaret, *Livre des Religions* 240, Anm. 35. Zur Sache Bd. III 80 f.

34: *Maq.* 514, 10 f.:

„Muʿammar lehrte: Der Wille Gottes ist nicht identisch mit dem darin Gewollten, auch nicht mit dem Erschaffen oder dem Gebot, mit der Aussage über das (Gewollte) und dem Urteil darüber".

Vgl. Šahrastānī 46, ult. ff./99, 3 ff., der sich dazu auf Kaʿbī beruft. > Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 347, –6 (verkürzt). Übersetzt bei Daiber 131. Dazu Gimaret, *Livre des Religions* 237, Anm. 18 und hier Bd. III 81 f.

35: *Maq.* 511, 7 ff.:

„Zurqān berichtet ..., daß Muʿammar folgendes lehrte: *a* Die Erschaffung eines Dinges ist etwas anderes als das (Ding) selber; sie ist vor diesem da. *b* Zu d(ies)er Erschaffung gehört dann (wieder) eine Erschaffung, et sic ad infinitum. *c* Alle diese (Akte des Erschaffens) sind gleichzeitig".

So auch *Maq.* 364, 12 f. Ebenfalls übersetzt bei Eberhardt 101. *a* auch Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 231, 4 und Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 69, 16 f. (wo *ḫalq* durch den für die Māturīdīya charakteristischen Begriff *takwīn* ersetzt ist). *b* vgl. Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 307, 17 f. (wiederum mit *takwīn* statt *ḫalq*) und Pazdawī 70, 2 f. Wenn an letzterer Stelle gesagt wird, daß das Erschaffen gleichzeitig mit dem Erschaffenen sei, so steht dies im Gegensatz zu 69, 17 (= *a*). Es ist von der in 70, 1 referierten Lehre des Abū l-Huḏail her assoziiert und vermutlich falsch.

36: *Maq.* 253, 3 f.:

„Muʿammar lehrte: Gott erschuf die Schöpfung um eines Grundes willen und den Grund wieder um eines Grundes willen. Die Gründe haben weder Ende noch Summe".

Nicht ganz korrekt übersetzt bei Eberhardt 103. Dazu Bd. III 81.

37: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 22, –5 ff. (= 19, 1 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Muʿammar nun behauptete, das Vergehen eines Dinges subsistiere in etwas anderem (als diesem Ding selber). *b* Wenn man ihm

dann sagte: ‚Kann Gott die Welt insgesamt vergehen lassen?', *c* so antwortete er: ‚Ja, dadurch daß er etwas anderes schafft, dem ihr Vergehen inhäriert'. *d* Wenn man dann zu ihm sagte: ‚Kann Gott auch dies (wiederum) vergehen lassen, welchem das Vergehen der Welt inhäriert?', *e* so antwortete er: Ja, dadurch daß er etwas Drittes schafft, dem dessen Vergehen inhäriert. *f* Und wenn man dann zu ihm sagte: ‚Kann Gott seine Schöpfung soweit vergehen lassen, daß nur er allein übrig bleibt, so wie er einstmals alleine war?', antwortete er: Das ist undenkbar".

Vgl. Aʿsam 109 nr. 10/Übs. 175. Auch übersetzt bei Daiber 242 f. Ḫaiyāṭ widerspricht dieser Darstellung nicht, sondern antwortet mit einer langen doxographischen Übersicht, mit der er nachweisen will, daß Muʿammar mit seiner Ansicht nicht alleine stand. Den für Muʿammar typischen Regreß läßt er dabei allerdings unerwähnt. Auf diesen Passus stützt sich wohl Aš$^{\text{ʿ}}$arī in

38: *Maq.* 367, 5 f.:

„*a* Muʿammar lehrte, daß zu etwas Vergehendem ein Vergehen gehöre und zu (diesem) Vergehen wieder ein Vergehen, ad infinitum. *b* Es sei undenkbar, daß Gott alle Dinge vergehen lasse."

Auch übersetzt bei Daiber 243. Zum Problem vgl. Bd. III 81 f.

39: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 87, 11 ff.:

„*a* Der unter ihnen namens Muʿammar behauptete, daß jeder Körper Bestand habe durch ein (separates) Bestehen und vergehe durch ein (separates) Vergehen. *b* Er behauptete, (dieses) Bestehen bzw. Vergehen hätte (seinerseits) wieder ein Bestehen bzw. Vergehen, ad infinitum. *c* Er hielt es für undenkbar, daß die ganze Welt vergehe, so daß nichts von ihr übrig bleibe[11]".

Ähnlich ib. 231, 4 f.; zu *a* vgl. auch ib. 42, 15 und Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 41, pu. f. Abweichend

40: Baġdādī, *Farq* 136, apu./152, 4 f.:

„Er behauptete ebenfalls, das Vergehen sei bei allem Vergänglichen eine von dessen natürlichen Wirkungen".

Ähnlich auch Šahrastānī 46, 6 ff./97, 10 ff.

[11] Wörtlich: „weiter bestehe".

41: Aš$^{\text{ʿ}}$arī, *Maq.* 180, 12 f.:

„Von Muʿammar berichtet man folgende Lehre: Erst wenn das Kontingente in die Existenz tritt, sage ich, daß der Schöpfer ewig sei".

Vgl. *Maq.* 518, 2 f., wo *iḏā auǧada l-muḥdaṯāt* „wenn er die kontingenten Dinge in die Existenz treten läßt" statt *iḏā ḥadaṯa l-muḥdaṯ*. Auch übersetzt bei Daiber 150 f. und Eberhardt 104. Kurz Baġdādī, *Farq* 141, 3 f./155, 9 f. Zur Erklärung vgl.

42: Ǧuwainī, *Šāmil* 252, 1 ff.:

„*a* Muʿammar b. ʿAbbād war der Ansicht, daß ‚ewig' wie auch ‚in der Zeit entstanden' zu den Relationsbegriffen gehören. *b* Er behauptete, das Prädikat ‚ewig' treffe vor dem Entstehen der zeitlichen Dinge auf den Schöpfer rechtens nicht zu. *c* Würde jemand ein Seiendes postulieren (*qaddara*), das einen Anfang hat, ohne (zugleich) an etwas Ewiges zu glauben, so ließe sich das Objekt seiner Vorstellung gar nicht als in der Zeit entstanden prädizieren. Ewigkeit und Entstandensein verhalten sich zueinander wie die Seiten (einer Sache): es gibt kein Oben, wenn es kein Unten gibt ..."

43: Šahrastānī, *Milal* 47, 14 ff./100, 9 ff.

„*a* Man berichtet von ihm, daß er die Aussage ‚Gott ist ewig' mißbilligte, weil ‚ewig' (*qadīm*) von ‚alt sein' hergenommen sei: *qaduma, yaqdumu*, dazu (das Adjektiv) *qadīm*. *b* Das sei ein Verb (*fiʿl*), wie man z. B. sagt: ‚(Dinge,) die alt waren, und solche, die neu waren, ergriffen von ihm Besitz'. *c* Er sagte auch: (Das Wort *qadīm*) läßt den Eindruck eines zeitlichen Voraufgehens (*taqādum zamānī*) entstehen; aber die Existenz des Schöpfers ist nicht zeitlich".

a von Šahrastānī übernommen bei Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* II 347, 6 f. Zu dem Beispielsatz in b (*aḫaḍa minhu mā qaduma wa-ma ḥaduṯa*) vgl. Lane, *Lexicon* 567 c; gemeint sind Gedanken oder Sorgen. Bei Lane allerdings steht *aḫaḍahū* statt *aḫaḍa minhu*; letzteres hat stärker noch den Beiklang von „an seinen Kräften zehren, ihn mitnehmen". Falsch übersetzt bei Daiber 151; vgl. dazu Gimaret, *Livre des Religions* 239, Anm. 32, und hier Bd. III 83.

44: Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* III 395, 4 ff.:

(Zuvor ist an-Naẓẓām mit seiner Ansicht zu Worte gekommen, daß alle Tiere gleichermaßen der göttlichen Gnade teilhaftig werden, ob nützlich oder schädlich; sie kommen zwar nicht leibhaftig ins Paradies, aber doch mit ihren Seelen, frei von allem, was negativ an ihnen war = Text XXII 200)

„Abū Kalada, Muʿammar, Abū l-Huḏail und Ṣaḥṣaḥ mochten diese Antwort nicht und sagten: *a* Bei uns, den Intellektuellen sowohl als auch den einfachen Leuten, macht es keinen Unterschied, ob wir sagen, die Seelen unserer Hunde kämen ins Paradies, oder unsere Hunde (selber) kämen ins Paradies. Wie auch immer wir die Rede auf die Hunde bringen, so stehen wir doch gleich im Geruch, behauptet zu haben, es gebe im Paradies Hunde. *b* Wir behaupten aber, daß alle Raubtiere und Vierfüßler, Kriechtiere und Insekten, die Gott geschaffen hat, entweder häßlich anzusehen sind und (das Auge) beleidigen[12] oder hübsch anzusehen sind und (die Sinne) ergötzen. *c* (Tiere) nun wie die Pferde, die Gazellen, die Pfauen und die Fasane befinden sich im Paradies, und die Freunde Gottes ergötzen sich an ihrem Anblick. Was dagegen auf Erden schon häßlich ist und das Auge beleidigt, das bestimmt Gott seinen Feinden im (Höllen-)Feuer zur Strafe. *d* Wenn es also in der (Propheten)Überlieferung heißt, daß Fliegen und andere Geschöpfe in der Hölle sind, so ist dies so gemeint'.

Stark verkürzt und nur von Abū Kalada berichtet bei Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 236, 16 ff.; anonym auch Nāšiʾ, *Ausaṭ* 100, 8 ff. Die Ḥadīṯe, auf die in *d* angespielt wird, finden sich bei Suyūṭī, *Laʾālī* II 463, –4 ff.; zu ihnen auch Bd. II 52 f. Zu Abū Kalada vgl. Bd. III 89 f., zu Ṣaḥṣaḥ Bd. II 396; zur Sache Bd. III 87 und 407.

45: Kaʿbī, *Maqālāt* 71, 11 ff.:

„*a* Der Mensch ist kein Körper. *b* Er handelt (wirkt) aufgrund eines freien Entscheides; *c* er ist weder lang noch breit und hat auch keine Teile. *d* Man darf nicht sagen, daß er an einem bestimmten Ort sei. *e* Er wirkt nur durch seinen Willen".

e wird zitiert von Baġdādī, *Farq* 138, –4 ff./153, –5 f.; daraus geht hervor, daß in dem Druck des Kaʿbī-Textes hinter *lā fiʿla* ein *lahū* zu ergänzen ist. *b* und *e* berühren sich sehr stark; der Text ist vermutlich aus Einzelstücken zusammengesetzt. *c* zum Teil auch *Intiṣār* 46, 6 in einem Zitat nach Ibn ar-Rēwandī, das von Ḫaiyāṭ gekürzt worden ist. Auf Ibn ar-Rēwandī greift zurück

46: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 311, 1 ff.:

„*a* Von Muʿammar (berichtet Ibn ar-Rēwandī), daß (der Mensch) eine Einzelsubstanz (*ʿain min al-aʿyān*) sei, die sich nicht (weiter) teilen lasse. *b* Er habe keine Teile und sei kein Ganzes. *c* Für ihn gelte weder Bewegung noch Ruhe noch irgendetwas anderes, womit die Körper beeigenschaftet werden. *d* Er bedarf keines Ortes, an dem er lokalisiert wäre oder dem er

[12] Ich verstehe *muʾlim* analog zu dem *muʾlim an-naẓar* in c.

inhärierte. *e* Er regiert diesen Leib hier und versetzt ihn in Bewegung oder in Ruhe. *f* Er ist unsichtbar".

Auch übersetzt bei Daiber 339 f. *a* – *f* übernommen bei Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 67, 5 ff.; *a* – *c*, vermutlich nach der gleichen Quelle, wenn auch vielleicht über Zwischenglieder vermittelt, bei Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 101, 3 f. Die altertümliche – und vermutlich echte – Vokabel *ʿain* wird sonst nur in dem Referat bei Ibn Mattōya, *Muḫīṭ* II 243, 2 ff. benutzt. Anderswo wird sie meist durch gängigere Termini ersetzt, so etwa bei Aš'arī:

47: *Maq.* 331, 13 ff.:

„Muʿammar lehrte: *a* Der Mensch ist ein Atom. *b* Es ist das, was in der Welt Dispositionen trifft; *c* der äußerlich sichtbare Leib dient ihm als Instrument. *d* Es ist in Wirklichkeit an keinem bestimmten Ort. *e* Es berührt nichts noch wird es von etwas berührt; an ihm sind weder Bewegung noch Ruhe, weder Farbe noch Geschmack möglich. *f* Jedoch sind an ihm möglich Wissen und Macht, Leben, Wollen und Nichtwollen. *g* Es bewegt diesen Leib durch seinen Willen und regiert ihn, ohne ihn zu berühren".

Etwas kürzer *Maq.* 318, 3 ff. Auch übersetzt bei Eberhardt 134 f. Noch einmal etwas anders formuliert und mit kleinen Ergänzungen

48: *Maq.* 405, 3 ff.:

„Muʿammar lehrte: *a* Der Mensch bewirkt an sich selber weder Bewegung noch Ruhe, (dafür jedoch) Wollen, Wissen, Nichtwollen, Nachdenken (*naẓar*) und Vergleichen (? *tamṯīl*). *b* An einem andern bewirkt er nichts. *c* Er ist ein Atom und ein unteilbares Prinzip (*maʿnā*). *d* (Dies) befindet sich in diesem Leib, insofern es ihn regiert, nicht insofern es ihn berührt oder ihm innewohnt".

Teilweise auch übersetzt bei Eberhardt 135 f. Mit etwas abweichendem Vokabular noch

49: Maqdisī, *Badʾ* II 120, pu. ff.:

„*a* Die Person (*nafs*) existiert, hat aber keine Ausdehnung. *b* Sie ist weder ein Körper noch dreidimensional. *c* Dergestalt ist sie auch nicht räumlich festgelegt. *d* Man kann zwar im übertragenen Sprachgebrauch sagen: Die Seele (*nafs*) ist im Körper, insofern sie Dispositionen trifft und die Handlungen (Wirkungen, *afāʿīl*) entstehen läßt. *e* Man sagt aber nicht: Sie ist der Körper, insofern sie in Ruhe ist oder sich bewegt. *f* Denn Ruhe und Bewegung sind möglich nur bei all dem, was Ausdehnung hat und körperlich ist, insofern es

vom Raum (*al-amkina*) umfaßt wird und sich von einem Ort zum andern fortbewegen kann. *g* Fortbewegung ist nur unter einer von zwei Voraussetzungen bei etwas möglich: entweder derart, daß ein Körper einen andern von einem Ort zu einem andern forthebt, ⟨oder durch Zug⟩. *h* Wenn (das Betreffende) aber kein Körper ist, so ist dies weder nach Art des Hebens noch des Zugs möglich".

f – h auch übersetzt bei Eberhardt 29. Der Schluß ist verderbt; meine Konjektur ist nicht ganz gesichert. Anders zusammengefaßt bei

50: Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 88, pu. f. Houben/97, ult. f. ʿAzmī:

... oder die Lehre Muʿammars, daß das, was die Taten des Herzens (*afʿāl al-qulūb*) bewirke, ein Atom (*ǧuzʾ*) des Herzens sei – dies sei dazu imstande –, während das, was die Taten der Glieder bewirke, die Orte (*maḥāll*) seien (an denen sie sich ereignen)".

Vgl. weiterhin die Hinweise und Referate ib. II 244, pu. f.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* V 132, ult. f. und XI 327, 7 f.; Baġdādī, *Farq* 140, 1 ff./154, 13 ff. und *Uṣūl ad-dīn* 336, 4 ff.; Šahrastānī 47, 4 ff./99, 10 ff. (mit Kommentar von Gimaret, *Livre* 238); Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 54, apu. ff. (zusammen mit Ǧāḥiẓ); IV 194, –7 f.; V 78, 1 und vor allem V 74, 9 ff.; Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 98, 12 f.; Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 98, 12 f.; Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rūḥ* 218, ult. ff., vermutlich < Ibn Ḥazm V 74, 9 ff., wobei aber *nafs* durch *rūḥ* ersetzt ist. Daß das „Atom" mit dem *rūḥ* identisch sein müsse, sagt auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 327, 7 ff. – Spuren einer Kontroverse bei

51: Baġdādī, *Farq* 140, 4 ff./154, –7 ff.:

„*a* Wenn man zu ihm sagte: ‚Lehrst du nun, der Mensch sei in diesem Körper oder im Himmel oder auf Erden oder im Paradies oder in der Hölle?', *b* so antwortete er: ‚Nichts davon absolut, sondern daß er im Körper disponiert, im Paradies mit Wohltaten beschenkt wird und im Höllenfeuer gestraft wird, keinem davon jedoch inhäriert noch in ihm Wohnung nimmt; *c* denn er ist nicht dreidimensional und hat kein Gewicht'."

Zu weiteren Argumenten der Muʿammar-Schule, wie sie bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 314 ff. durchscheinen, vgl. Bd. III 88. Allgemein zu den voraufgegangenen Texten ib. 83 ff.

52: Ašʿarī, *Maq.* 415, 6 ff.:

„Abū l-Huḏail, Ibrāhīm an-Naẓẓām, Muʿammar, Ǧaʿfar b. Ḥarb, Iskāfī, Ādamī, Šaḥḥām und ʿĪsā aṣ-Ṣūfī lehrten: Ein Willensakt, dessen Objekt (Ergebnis) unmittelbar hinterher kommt, bringt sein Objekt mit Notwendigkeit hervor".

Ähnlich auch Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 155, 3 f.; von Ǧaʿfar b. Ḥarb, einer Anzahl Baġdāder Muʿtaziliten und Kaʿbī ausgesagt bei Mufīd, *Awāʾil al-maqālāt* 85, 2 ff.

53: *Maq.* 417, 1 ff.:

„Einige (Muʿtaziliten) lehrten: *a* Wenn ein Mensch den Willensakt, sich zu bewegen, im[13] Augenblick unmittelbar davor entstehen läßt, so ist denkbar, daß der nächste Augenblick (*al-waqt aṯ-ṯānī*) kommt und er sich darin (noch) in Ruhe befindet, ohne daß diese Ruhe eine ‚erworbene' Handlung wäre oder ein Unterlassen jener Bewegung, zu der der Willensakt vorausging. *b* Jedoch wäre sie ein Unterlassen der Bewegung im übernächsten Augenblick (*fī l-waqt aṯ-ṯāliṯ*). *c* Die Ruhe, welche im nächsten (zweiten) Augenblick eintritt, erklärten sie zu einer strukturellen Ruhe (*sukūn binyaʾtin*), wie etwa das Verbrennen zu der Struktur des Feuers gehört. *d* Diese (Leute) behaupteten, die Handlungen, welche aufgrund der Struktur zustande kommen, seien nicht von Gott geschaffen. *e* Das ist die Lehre Muʿammars".

Auch übersetzt bei Daiber 303 (dazu Der Islam 58/1981/302) und bei Eberhardt 144. Dazu Bd. III 85 f.

54: *Maq.* 229, 9 f.:

„Gewisse Leute lehren, der Mensch sei lebendig und mit Handlungsfähigkeit begabt, Leben und Handlungsfähigkeit aber seien von ihm zu unterscheiden. Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail, des Muʿammar, des Hišām al-Fuwaṭī und der Mehrzahl der Muʿtaziliten".

Auch übersetzt bei Eberhardt 136. Die Gegenposition ist hier die an-Naẓẓāms, wonach der Mensch beides aus sich heraus ist (*Maq.* 229, 3 ff.). Zum Problem dieses und der folgenden häresiographischen Sammelberichte vgl. Bd. III 85.

55: *Maq.* 229, 13 f.:

„Abū l-Huḏail, Muʿammar und Murdār lehrten: (Die Handlungsfähigkeit) ist ein Akzidens, nicht identisch mit Gesundheit und Wohlbefinden".

Mit den gleichen Worten für Abū l-Huḏail gesagt bei Šahrastānī 35, –7 f./73, 11 f. Wieder anders kombiniert bei

[13] Ich folge dem im Apparat gegebenen Vorschlag Ritters und lese *fī* statt *ilā* (das vermutlich durch das folgende *ilaihi* provoziert ist).

56: Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 102, 19 f.:

„... im Gegensatz zu an-Naẓẓām und Muʿammar, welche lehren: (Der Mensch) ist lebendig und handlungsfähig aus sich selbst heraus (*li-nafsihī*)".

57: *Maq.* 564, 1 f.:

„Muʿammar lehrte: *a* Man kann Gott nicht die Macht zuschreiben, jemandem Macht zu schaffen. *b* Gott hat niemandem Macht über Tod oder Leben geschaffen; das ist bei ihm auch nicht möglich".

58: *Maq.* 568, 6 ff.:

„*a* Die meisten Theologen lehren: Es ist undenkbar, daß Gott Macht, Wissen oder Wollen mit Tod zusammenbringe, wie es auch undenkbar ist, daß er Leben und Tod zusammenbringe. *b* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail, des Muʿammar, des Hišām (al-Fuwaṭī), des Bišr b. al-Muʿtamir und der übrigen Muʿtaziliten".

Ein sehr vager Text. Die Begründung, welche die einzelnen Theologen dafür gaben, war wohl jeweils recht verschieden.

59: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 22, 15 f.:

„Die Handlungsfähigkeit besteht sowohl vor dem Akt als auch während des Aktes, und zwar für den Akt (selber) wie für sein Unterlassen. Das ist die Lehre des Bišr b. al-Muʿtamir al-Baġdādī, des Ḍirār b. ʿAmr al-Kūfī von den[14] ʿAbdallāh b. Ġaṭafān und des Muʿammar Abū[15] ʿAmr al-ʿAṭṭār al-Baṣrī und anderer Muʿtaziliten".

Für Ḍirār s. o. Text XV 12; für Bišr b. al-Muʿtamir s. u. Text XVII 47 f.; für Muʿammar Bd. III 85.

60: *Maq.* 339, 1 f.:

„Zurqān berichtet, daß Abū l-Huḏail und Muʿammar *a* die fünf Sinne als vom Leib verschiedene Akzidenzien angesetzt hätten und *b* die Seele (*nafs*) als Akzidens, das von ihnen und vom Leib verschieden ist".

Auch übersetzt bei Daiber 314 und Eberhardt[ʿ] 142 f.

[14] So ist der Text zu verbessern (vgl. Bd. III 32).
[15] So wohl zu lesen statt *ibn ʿAmr* (vgl. Bd. III 65).

61: *Maq.* 382, 12 ff.:

„Einige (Theologen) lehrten: *a* (Die Wahrnehmung) geht aus von denen, die Sinnesorgane besitzen, und ist ihnen[16] zuzuordnen, nur daß sie nicht durch freien Entscheid zustande kommt, sondern auf natürliche Weise gewirkt ist. *b* Die Lehre der Naturphilosophen (*aṣḥāb aṭ-ṭabāʾiʿ*) lautet genau genommen so, daß Wahrnehmung von dem Substrat gewirkt ist, in dem sie subsistiert. *c* Dies sind die Anhänger des Muʿammar".

Zur Frage, ob in *c* vielleicht Maʿmar (Abū l-Ašʿaṯ) gemeint ist statt Muʿammar, vgl. Bd. II 39, Anm. 23.

62: *Maq.* 436, 10 ff.:

„*a* Ibrāhīm (an-Naẓẓām), Muʿammar, Hišām und ihre Anhänger lehrten, daß die Teufel wissen, was in den Herzen (der Menschen) vorgeht. *b* Das sei nicht erstaunlich; denn Gott habe dafür (jeweils) ein Indiz geschaffen. *c* Es sei undenkbar, daß der Teufel in das Herz des Menschen eindringe. *d* Man gebe z. B. jemandem durch eine Geste zu verstehen, er möge sich nach vorne oder nach hinten drehen, und dieser wisse dann, was man wolle. Ebenso sei es, wenn er etwas tue: der Teufel erkenne, wie dieses Tun beschaffen sei (bzw. sich erkläre). *e* Und wenn er zu sich selber sage[17], daß er Almosen geben oder Pietät (*birr*) erweisen wolle, so erkenne der Teufel dies durch das (betreffende) Indiz und hindere dann den Menschen daran. *f* So berichtet Zurqān".

Nahe verwandt mit Text IV 50, d (vgl. den Kommentar dazu).

63: *Maq.* 433, 7:

„Muʿammar lehrte: Der Traum ist von den Naturen (der einzelnen Menschen) gewirkt, nicht von seiten Gottes".

64: Ǧāḥiẓ, *al-Masāʾil wal-ǧawābāt fī l-maʿrifa*, ed. Pellat in: Mašriq 63/1969/318, pu. ff. (= *Rasāʾil* IV 51, 9 ff.):

„*a* Muʿammar behauptete, es gebe 10 Klassen (*aǧnās*) von Wissen (bzw. Erkenntnis). *b* (Die ersten) fünf davon seien die (verschiedenen Sinneswahrnehmungen), *c* die sechste (das Wissen durch mündliche Überlieferung) wie

[16] Lies *lahum* (mit Bezug auf die *ḏawī l-ḥawāss*) statt *lahū*?
[17] *ḥaddaṯa nafsahū*, im Sinne von „sich etwas vornehmen, mit dem Gedanken spielen". Zu dieser idiomatischen Wendung vgl. Peters, *God's Created Speech* 62 f.

z. B. bei biographischen (Fakten) aus der Vergangenheit und (bei Informationen von) fernen Ländern (die man nicht mit eigenen Augen gesehen hat), *d* die siebte die Erkenntnis, daß jemand, der beim Dialog bzw. bei der Diskussion das Wort (an einen) richtet, einen selber meint und intendiert, *e* davor aber (achtens) das Bewußtsein des Menschen von sich selbst (*wuǧūd al-insān li-nafsihī*). Letzteres betrachtete er als ersten Erkenntnisakt überhaupt und ordnete es der Sinneswahrnehmung vor; er sagte: ‚Das Bewußtsein des Menschen von sich selber muß seinem Bewußtsein von anderen (Dingen, *wuǧūdihī li-ġairihī*) vorgeordnet werden'. *f* Er betrachtete es als eine Erkenntnis, die außerhalb der Sinneswahrnehmung steht; denn wäre ein Mensch auch blind, so würde er doch sein Ich erspüren (*la-aḥassa nafsahū*), wenn auch nicht ⟨seine äußere Gestalt, und wäre er taub, so würde er immer noch sein Ich erspüren, wenn auch nicht⟩[18] seine Stimme, und wäre er ohne Geruchssinn (*aḫšam*), so würde er immer noch sein Ich erspüren, wenn auch nicht seinen Geruch, ebenso bei den Geschmacks- und Gefühlswahrnehmungen. Da sich dies nun so verhält, muß (das Selbstbewußtsein) von der Sinneswahrnehmung getrennt behandelt und für sich selbständig als achte Erkenntnis(art) angesehen werden. *g* Als neunte Erkenntnis(art) sah er dann die Erkenntnis des Menschen an, daß er nur entweder ewig oder in der Zeit entstanden (*ḥadīṯ*) sein könne, und als zehnte die Erkenntnis, daß er in der Zeit hervorgebracht (*muḥdaṯ*) ist und nicht ewig".

Auch übersetzt bei Pellat/Müller, *Arabische Geisteswelt* 55 f. und Eberhardt 147. Vgl. damit Text XXII 166. Zur Sache Bd. III 86 f.

65: Masʿūdī, *Murūǧ* VI 372, 8 ff./IV 239, 5 ff.:

„*a* Liebe folgt aus der Ähnlichkeit und erwächst aus der (inneren) Verwandtschaft. *b* Sie schleicht (sich unversehens ins Herz) wie eine Ameise. *c* Wen sie gefangen hält, der ist stark gefesselt; wen sie niederstreckt, der kommt nur selten wieder auf die Beine; ⟨wen sie tötet, für den zahlt man kein Blutgeld⟩[19]. *d* Sie ⟨rührt aus⟩[19] der Vertrautheit[20] der Naturen, aus der Verbindung[21] der Geister (*arwāḥ*), dem Zusammenklang[22] der Gemüter und der Nachbarschaft der Anlagen. *e* Wenn man sie genießt, so empfindet man darüber nie vollkommene Freude; denn in der Begegnung steht man schon in Erwartung der Trennung, und beim Einssein (*ittifāq*) ist man (stets) auf der

[18] Ich restituiere den Text wie Pellat und ergänze die Lücke, die er zu Anfang gelassen hat. Hārūn hat in seinem Nachdruck *Rasā'il* IV 51, apu. ff. den Sachverhalt verunklärt und den Text verstümmelt.
[19] Nur bei Dailamī.
[20] *taʿāruf*; Dailamī: *taqārub*.
[21] *ittiṣāl*; Dailamī: *tamāss*.
[22] *tadāʿī*, wörtl.: „der gegenseitigen Einladung". Dailamī hat stattdessen: *tadānī*, „gegenseitige Nähe".

Hut[23] vor denen, die (das Geheimnis) ausplaudern. *f* Die Philosophen nennen sie einen Stich ins tiefe Fleisch und den Ruin der (kräftigen) Statur."

Auch übersetzt von J. M. Meisami in: JRAS 1989, S. 272 f. Bei Dailamī ist der Text auseinandergerissen; *a* (erste Hälfte) und *d* stehen *ʿAṭf* 31, 3 f. § 114, *c* und *e* ib. 79, apu. ff. § 281. Der Name Muʿammars ist bei Masʿūdī entstellt zu *Muʿtamir b. Sulaimān*; Dailamī hat die richtige Form, allerdings ohne den Namen des Vaters. Daß man Muʿammar tatsächlich zu den Teilnehmern an dem fiktiven „Symposion" über die Liebe zählte, dem der Text entnommen ist (vgl. Bd. III 31, Anm. 3), geht aus ʿAbbās al-Qummī, *Kunā* I 174, 14 hervor.

b) Schüler Muʿammars.

66: Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* I 234, –4 ff.:

„*a* Über den Aal/Wels (*ǧirrī*) sagte Abū Kalada: Er ist die Zukost der Blinden[24], gut im *kaušān*[25], Arznei für die Nieren und gesund für Schmerzen im Rücken und Steißbein, den Juden zuwider und den Rāfiḍiten ein Anstoß[26]; ihn zu verspeisen, belebt gewisse Bräuche (*sunan*) und tötet gewisse Neuerungen, und wer ihn reichlich verzehrt, hat nie einen Schlaganfall. *b* Er ist ein Test (*miḥna*) zwischen dem Neuerer und dem Rechtgläubigen (*sunnī*); seit Anbeginn der Welt sind an ihm die beiden Parteien, Verfechter und Gegner[27], zugrundegegangen.

c Abū Isḥāq (an-Naẓẓām) sagte dagegen: Er ist häßlich anzusehen, von nackter Haut und unzureichender Hirnmasse, verschlingt Exkremente und frißt Ratten und Mäuse (, wenn sie) gesund (sind, *ṣiḥāḥ*^{an}); er ist übelriechend und läßt sich nur in einer Brühe essen. *d* Er verhält sich nicht wie (normaler) Fisch, und er ist sogar als ein in ein Tier verwandelter Mensch (*misḫ*)[28] bezeichnet worden. *e* Er schmeckt weder gepökelt noch in Essig eingelegt; man ißt ihn nicht gebraten noch genießt man ihn gekocht. Man wirft alles von ihm weg mit Ausnahme des Schwanzes".

67: Aš^{ʿ}arī, *Maq.* 552, 10 ff.:

„*a* Die Muʿtazila schreibt dem Schöpfer die Macht zu, die Menschen zwingen (zu können), das zu tun, was er von ihnen will. *b* Muḥammad b. ʿĪsā

[23] *tawaqqiy*^{an}; Dailamī: *taraqqub*^{an}.
[24] Gemeint ist das, was man zum Brot ißt, die „Beilage". Warum gerade „der Blinden", ist mir nicht klar; vielleicht weil der Aal bequem zu greifen ist und keine Gräten hat?
[25] Omanisches Nationalgericht aus Reis und Fisch; vgl. dazu WKAS I 437 mit abweichender Vokalisierung.
[26] Vgl. dazu Dietrich, *Dioscurides triumphans* 213 f. nr. 25, und hier Bd. I 240.
[27] Wörtlich: „derjenige, der für erlaubt, und derjenige, der für verboten hält".
[28] Dazu Bd. III 429.

mißbilligte dies mit dem Argument: Würde er sie zwingen, so wären sie nicht gläubig. Ebenso wären sie, wenn er sie zur Gerechtigkeit zwänge, nicht gerecht, oder wenn zum Unglauben, nicht ungläubig. *c* Denn es ist ihnen geboten, aus freien Stücken den Glauben zu erbringen oder den Unglauben zu unterlassen; wenn sie ihn also gegen ihren Willen erbringen oder gegen ihren Willen den Unglauben unterlassen, so sind sie nicht gläubig.

Er lehrte: *d* Wenn Gott einen Wissensakt bewirkt, so wird jemand anderes als er dadurch wissend; so wird durch jeden Wissensakt, den er bewirkt, jemand anderes wissend. Das gilt so für alles, was er bewirkt; es wird zur Eigenschaft von jemand anderem. Ebenso wird, wenn er eine Begierde (*šahwa*) bewirkt, jemand anderes als er dadurch begehrlich; durch jede Begierde, die er bewirkt, wird jemand anderes als er begehrlich. *e* Wenn er (dagegen) einen Akt der Gerechtigkeit bewirkt, so ist er selber dadurch gerecht; er ist durch jeden Akt der Gerechtigkeit, den er bewirkt, selber gerecht. *f* Man kann Gott nicht die Macht zuschreiben, Ungerechtigkeit für jemand andern zu schaffen. *g* Von einem andern (Theologen überliefert man), daß der Schöpfer (doch) die Macht habe, die Ungerechtigkeit eines andern oder den Glauben bzw. den Unglauben eines andern (zu bewirken). *h* Da ist dann (nach Ansicht des Muḥammad b. ʿĪsā) dessen Aussage ‚Gott hat die Macht' in Ordnung, während (der Rest des Satzes, nämlich) ‚die Ungerechtigkeit eines andern oder den Glauben bzw. den Unglauben[29] eines andern (zu bewirken)' falsch ist. *i* Ebenso dürfe man nicht sagen ‚Gott hat Macht zum Erschaffen einer erworbenen Handlung (*kasb*) bei jemand anderem' oder ‚Er hat die Macht, eine erworbene Handlung bei jemand anderem zu erschaffen'. Bei diesem Problem gelte wieder: ‚Er hat die Macht' ist richtig; ‚die erworbene Handlung eines andern zu erschaffen' oder ‚zu der erworbenen Handlung eines andern[30]' ist falsch.

Er lehrte: *k* Gott hat Macht über die Ungerechtigkeit; aber ich sage nicht ‚Er hat die Macht, ungerecht zu sein'. *l* Er hat von Ewigkeit her Macht über das Wirken; aber ich sage nicht ‚Er hat von Ewigkeit her die Macht, zu bewirken'. *m* Denn der Satz ‚(Er hat) Macht, zu bewirken' sagt aus, daß er Macht hat und daß er bewirkt (d. h. bewirken wird) – wie der Satz ‚Er weiß, daß er bewirkt'. *n* Er behauptete, Gerechtigkeit sei das, was Gott tue, und Ungerechtigkeit das, was er nicht tue; man könne Gott nicht die Macht zu einem Akt der Gerechtigkeit zuschreiben, den er nicht tue. *o* Er führte als Grund an, daß, wenn Gott etwas bewirken könne, was ein Akt der Gerechtigkeit ist, er auch etwas bewirken könne, was ein Akt der Ungerechtigkeit ist. *p* Die Vertreter der Ansicht, daß jemand, der Macht zum Handeln/Wirken habe, auch Macht habe, zu handeln/bewirken, widerlegte er von ihrem eigenen Ansatz her (*yuʿāriḍu*)".

[29] Ich lese *kufr* statt *qaul*.

[30] Hier steht im Gegensatz zu vorher nur *ʿalā kasbi ġairihī* und nicht *ʿala ḫalqi kasbi ġairihī*. Das entspricht den Formen in *h* und ist wahrscheinlich besser.

Auch übersetzt bei Watt, *Free Will* 111 und 132 f. Der Passus ist schwierig und u. U. verderbt. Von *b* ab könnte es sich um die Wiedergabe eines Traktates handeln; das würde die Subtilität des Referates erklären. Aber der Anfang von *g* ist vielleicht nicht in Ordnung, und *k* – *m* stimmt sehr eng mit der Lehre des ʿAbbād b. Sulaimān überein, so wie sie *Maq.* 203, 13 ff. beschrieben wird. Schon Ritter hat darum mit dem Gedanken gespielt, daß mit *g* ein neuer Abschnitt beginnt, der die Lehre des ʿAbbād b. Sulaimān wiedergibt; ʿAbbād fehlt sonst in diesem Kapitel, das S. 550, 7 ff. beginnt und in das er eigentlich hineingehört hätte. Diese Unsicherheit mag Gimaret bewogen haben, den Bericht trotz seiner Ausführlichkeit in seinen *Théories de l'acte humain* nicht zu berücksichtigen (vgl. aber die etwas zögernde Analyse in: SI 44/1976/18 ff.).

Bis *f* ist der Abschnitt jedenfalls einheitlich. Der Gedankengang geht offenbar über die Zäsur bei *d* hinweg. *e* bezieht sich auf *b* zurück: Gott kann auch deswegen nicht die Menschen zu einem Akt der Gerechtigkeit zwingen, weil er durch ein solches Wirken immer nur selber gerecht wird. Das ist offenbar deswegen so, weil sich auch bei dem Korrelat, der Ungerechtigkeit (*ǧaur*), dieselbe Konsequenz ergibt: würde Gott bewirken, daß jemand eine Ungerechtigkeit tut, so wäre er nur selber ungerecht (*f*). Es gilt nämlich bloß in diesen beiden Fällen; sonst kann Gott beim Menschen alles Mögliche bewirken, ohne daß er selber davon affiziert würde (*d*). Der Unterschied ist eben, daß Ungerechtigkeit eine Sünde ist. Sie fällt ebenso wie Gerechtigkeit oder Glaube und Unglauben in den Bereich menschlicher Verantwortung, und in diesem Bereich darf Gott nichts bewirken, d. h. erzwingen (*alǧaʾa*). Zur Kategorie des *ilǧāʾ* vgl. Gimaret in JA 1971, 25 ff. und Schwarz in: IOS 2/1972/413 ff.

Dazu paßt an sich recht gut zu *g* – *i*. Muḥammad b. ʿĪsā würde sich hier von der anvisierten gegnerischen Position distanzieren, daß Gott die Macht habe, Ungerechtigkeit beim Menschen zu bewirken. Diese Aussage ist, wie er feststellt, nur in ihrer ersten Hälfte („Gott hat Macht") akzeptabel. Von *k* ab würde sich dann sein Augenmerk ganz auf diese erste Hälfte richten; er übernähme dann darin den Standpunkt des ʿAbbād b. Sulaimān – oder nähme ihn voraus. Es geht bei allem nur um Fragen des sprachlichen Ausdrucks: *qādir ʿalā* mit folgendem Nomen (= Infinitiv) läßt sich von Gott aussagen; *qādir ʿalā* mit einem Nebensatz gleichen Inhalts geht nicht. Mit einem Nomen ist nämlich nur eine theoretische Möglichkeit ausgesprochen, ein bloßes Objekt göttlicher Macht, die als Allmacht auch darauf sich erstreckt. Mit dem finiten Verb im Nebensatz klingt dagegen an, daß Gott dies wirklich tun wird (*m*). Diese Einschränkung bezieht sich, obwohl dies nicht explizit gesagt wird, anscheinend wieder nur auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit; sonst käme es zu einem Querstand mit *d*. Nur von diesen beiden Sachverhalten ist auch im folgenden in *n* die Rede: „Ungerechtigkeit ist das, was Gott nicht tut"; eben darum läßt sich nicht sagen, daß er die Macht habe, Ungerechtigkeit zu tun bzw. zu bewirken. Und „Gerechtigkeit ist das, was Gott tut"; wenn man aber sagt, er habe die Macht, Gerechtigkeit zu tun bzw. zu bewirken, so klingt das so, als habe er auch die Macht, sie nicht zu bewirken.

Das ergab sich für Muḥammad b. ʿĪsā auch aus der bereits konstatierten Korrelation zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit: Könnte man sagen, daß Gott etwas bewirken kann, das gerecht ist, so müßte sich auch sagen lassen, daß er etwas bewirken kann, das ungerecht ist (*o*). Ob dies mit der *muʿāraḍa*

gemeint ist, auf die der Doxograph im Anschluß daran (in *p*) hinweist, ist nicht ganz klar. Aber es entspricht in der Argumentation dem Passus *e*–*f* und ist damit ein Beleg dafür, daß der ganze Abschnitt doch wohl ein und demselben Theologen, eben Muḥammad b. ʿĪsā, zuzuordnen ist. *o* ist jedenfalls nicht so zu verstehen, daß Gott schlechthin keinen Akt der Gerechtigkeit tun könne; es geht weiterhin bloß um die Formulierung, daß er Macht habe, Gerechtigkeit zu bewirken, und gedacht ist auch hier wahrscheinlich in erster Linie an den Fall, daß er Macht habe, sie bei einem Menschen zu bewirken. Eben dies war ja schon zu Anfang abgelehnt worden.
Zur Identität des Muḥammad b. ʿĪsā vgl. Bd. III 91.

68: *Maq.* 373, 3 ff.:

„Ich hörte, wie ein Theologe, nämlich Aḥmad al-Furātī, behauptete, Bewegung sei Bewegung für einen bestimmten Körper aufgrund eines ‚Momentes'; das Moment aber, wodurch Bewegung Bewegung für einen bestimmten Körper sei, entstehe nicht aufgrund eines (weiteren) Momentes".

Zu Aḥmad al-Furātī s. o. Text 30, d und Bd. III 91 f.

XVII Bišr b. al-Muʿtamir

WERKLISTE:

a) Werke in Prosa, nach *Fihrist* 205, 19 ff. (F):

1) *K. Taʾwīl mutašābih al-Qurʾān.*
Im Anschluß an F auch erwähnt bei Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* I 115, 10 und Ḏahabī, *Siyar aʿlām an-nubalāʾ* X 203, 9.
2) *K. al-ʿAdl.*
Auch genannt bei Ḏahabī, *Siyar* X 203, 10.
3) *K. ʿalā aṣḥāb al-qadar.*
4) *K. ʿalā Ḍirār fī l-maḫlūq.*
Anscheinend auch metrisch bearbeitet (s. u. nr. 36).
5) *K. ʿalā l-Aṣamm fī l-maḫlūq.*
Auch metrisch bearbeitet? (s. u. nr. 38).
6) *K. al-Istiṭāʿa, ʿalā Hišām b. al-Ḥakam.*
Auch metrisch bearbeitet? (s. u. nr. 32).
7) *K. ʿalā Qudaid (?) fī l-istiṭāʿa.*
Der Adressat ist wahrscheinlich der Murǧiʾit Qudaid b. Ǧaʿfar, ein Schüler des Abū Ḥanīfa, der sich für *kalām* interessierte und darüber Bücher schrieb (vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 258, –5 ff. > IAW I 413 nr. 1147; Šahrastānī 108, –6/276, 6). Im Original ist die Lesung des Namens unsicher. Fück hat sich in: Festschrift Shafīʿ 60, 3 für *Qudaid* entschieden, erwägt aber auch *Farqad.* Tağaddud liest ungeniert *Farīd.* Gerade dies aber ist sehr unwahrscheinlich; dieser Name kommt in den ersten Jahrhunderten sozusagen nicht vor.
8) *K. at-Tawallud, ʿalā n-Naẓẓām.*
9) *K. al-Waʿīd, ʿalā l-Muǧbira.*
10) *K. fī l-aṭfāl, ʿalā l-Muǧbira.*
11) *K. fī l-manzila baina l-manzilatain.*
12) *K. al-Kufr wal-īmān.*
13) *K. al-Imāma.*
Zum Thema vgl. auch unten nr. 39. Ist dies etwa die metrische Fassung?
14) *K. ar-Radd ʿalā man ʿāba l-kalām.*
Kalām ist hier wohl im technischen Sinne zu verstehen, als „dialektische Theologie". Sollte nur die „Rede" gemeint sein, so könnte man daran denken, den Passus bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 135, apu. ff. hierher zu ziehen (dazu Bd. III 112 ff.). Jedoch ist dieser in einen anekdotischen Rahmen hineingestellt und wohl ein Text für sich.
15) *K. ar-Radd ʿalā l-ǧuhhāl.*
Auch genannt bei Ḏahabī, *Siyar* X 203, 9.
16) *K. ar-Radd ʿalā l-mulḥidīn.*
17) *K. ar-Radd ʿalā l-Ḫawāriǧ.*
Anscheinend auch metrisch bearbeitet (s. u. nr. 35).

18) *K. ʿalā Kulṯūm wa-aṣḥābih.*
Zum vermutlichen Adressaten vgl. Bd. II 181.
19) *K. ar-Radd ʿalā Abī l-Huḏail.*
Anscheinend auch metrisch bearbeitet (s. u. nr. 41).
20) *K. ʿalā n-Naẓẓām.*
Anscheinend auch metrisch bearbeitet (s. u. nr. 42).

b) Werke in Versen, nach *Fihrist* 184, ult. ff. (F) und İsmail Paşa, *Īḍāḥ al-maknūn* s. t. (I):

21) *K. at-Tauḥīd* (F).
22) *K. Ḥudūṯ al-ašyāʾ* (F, I).
23) *K. al-Ḥuǧǧa fī iṯbāt an-nabī* (F, I).
İsmail Paşa hat *iṯbāt an-nubūwa* statt *iṯbāt an-nabī* (I 393, 12).
24) *K. fī qitāl ʿAlī wa-Ṭalḥa* (F, I).
25) *K. Iǧtihād ar-raʾy* (F, I).
26) *K. ar-Radd ʿalā aṣḥāb Abī Ḥanīfa* (F, I).
27) *K. ar-Radd ʿalā l-mušrikīn* (F, I).
28) *K. ar-Radd ʿalā l-Maǧūs* (F).
29) *K. ar-Radd ʿalā n-Naṣārā* (F).
30) *K. ar-Radd ʿalā l-Yahūd* (F).
31) *K. ar-Radd ʿalā r-Rāfiḍa* (F, I).
Ein mögliches Zitat s. u. Text 8.
32) *K. ar-Radd ʿalā Hišām b. al-Ḥakam* (F).
Vielleicht die metrische Fassung von nr. 6. Ein mögliches Zitat s. u. Text 9.
33) *K. ar-Radd ʿalā l-Murǧiʾa* (F, I).
34) *K. ar-Radd ʿalā Abī Šamir* (F, I).
35) *K. ar-Radd ʿalā l-Ḫawāriǧ* (F, I).
Anscheinend die metrische Bearbeitung von nr. 17. Ein mögliches Zitat s. u. Text 7.
36) *K. ar-Radd ʿalā Ḍirār* (F, I).
Anscheinend die metrische Bearbeitung von nr. 4. Ein mögliches Zitat s. u. Text 5.
37) *K. ar-Radd ʿalā Ḥafṣ al-Fard* (F, I).
38) *K. ar-Radd ʿalā l-Aṣamm* (F).
Vielleicht die metrische Bearbeitung zu nr. 5.
39) *K. ar-Radd ʿalā l-Aṣamm aiḍan, fī l-imāma* (F).
40) *K. ar-Radd ʿalā Abī Ḫalada* (F, I).
Ich folge der Lesung von Flügel (162, 18), die mit İsmail Paşa übereinstimmt (I 553, 12). Tağaddud hat *Abī Ġalada*. Es handelt sich vermutlich um den Schüler des Muʿtaziliten Muʿammar (s. o. Text XVI 67).
41) *K. ar-Radd ʿalā Abī l-Huḏail* (F, I).
Anscheinend die metrische Bearbeitung von nr. 19.
42) *K. ar-Radd ʿalā n-Naẓẓām* (F).
Anscheinend die metrische Bearbeitung von nr. 20.
43) *K. ar-Radd ʿalā Ziyād al-Mauṣilī* (F, I).
Der Adressat ist nicht zu belegen.

44a) *K. Aḫṯam b. Ṣaifī* (F).
44b) *K. al-Ḥusain b. Ṣ.b.ʿī* (F).
Beide Titel sind offenbar identisch. Jedoch ist ohne Einsicht der Handschriften schwer zu entscheiden, was nun wirklich los ist. Flügel hat *al-Ḥusain b. Ṣ.b.ʿī* gelesen (162, 20). Im Apparat zur Stelle (S. 10) vermerkt er, daß *Ṣ.b.ʿī* in der Pariser Handschrift unpunktiert sei und wahrscheinlich *Ṣibġī* zu lesen sei (ohne Artikel?). Tağaddud bringt beide Titel nebeneinander, deutet jedoch durch die von ihm benutzten Klammern an, daß er nur *Aḫṯam b. Ṣaifī* in den Handschriften gefunden habe. Daß es sich um eine Doublette handelt, ist ihm anscheinend nicht aufgegangen. Es bleibt nur die Frage, was das Ursprüngliche ist. Wenn wirklich *Aḫṯam* statt *al-Ḥusain* in den Handschriften steht, so ist die Sache sehr einfach: Aḫṯam b. Ṣaifī war eine bekannte Persönlichkeit aus der Ğāhilīya (vgl. EI² I 345). Bišr b. al-Muʿtamir hat dann in dieser Schrift entweder von den Aussprüchen Aḫṯams oder allgemein von der Kunst des *ḫaṭīb* gehandelt (vgl. dazu Bd. III 112 ff.). Wenn aber in den Handschriften eindeutig *al-Ḥusain* steht, wie Flügel vorauszusetzen scheint, dann wäre dies die lectio difficilior; ein al-Ḥusain b. Ṣ.b.ʿī (?) ist nirgendwo zu belegen. Wir hätten dann ein Gedicht vor uns, in dem Bišr b. al-Muʿtamir entweder von dieser Person handelte (sie verspottete?) oder das er an sie richtete.
45) Eine poetische Fassung von *Kalīla wa-Dimna*,
also ein Gegenstück zu der des Abān al-Lāḥiqī (s. o. Bd. II 37, Anm. 3), wird von Ibn an-Nadīm an anderer Stelle vermerkt (364, −5; dazu Bd. III 110). − İsmail Paşa hat darüber hinaus vier weitere Titel (I 555, 5 ff.):
46) *K. ar-Radd ʿalā ahl at-tanāsuḫ.*
47) *K. ar-Radd ʿalā Ḥāriṯ al-Warrāq fī ṣ-ṣifāt.*
Über den Adressaten ist nichts bekannt. Zwar erwähnt der Qāḍī ʿAbdalǧabbār einen Theologen namens Abū l-Qāsim Ḥāriṯ al-Warrāq, der sogar über die göttlichen Attribute schrieb (*Faḍl* 303, −6 ff.); aber er war ein Zeitgenosse des Ğubbāʾī und kommt darum, wenn Bišr b. al-Muʿtamir tatsächlich der Autor ist, aus chronologischen Gründen hier nicht in Frage.
48) *K. ar-Radd ʿalā d-Dahrīyīn.*
49) *K. ar-Radd ʿalā l-falāsifa.*
Diese Schrift enthielt drei Einzelabhandlungen (*maqālāt*). − Man sollte annehmen, daß İsmail Paşa diese vier Titel wie zuvor aus der Liste der poetischen Werke im *Fihrist* entnommen hat. Aus der anderen (*a*) bringt er ja keinen einzigen Titel; sie steht dort im Muʿtazila-Kapitel, das nicht in allen Exemplaren des *Fihrist* erhalten war. Jedoch werden die vier Werke in den uns vorliegenden Fassungen des *Fihrist* nicht genannt. Es ist nicht unmöglich, daß İsmail Paşa sich geirrt hat; er ordnet jeden Titel Bišr b. al-Muʿtamir nur mit der Formel *wa-lahū aiḍan* zu, im Anschluß an den unmittelbar zuvor genannten Titel nr. 33. Dann allerdings sollte man erwarten, daß dieselben Titel unter einem andern Autor im *Fihrist* wieder auftauchen; das ist aber nicht der Fall. Vielleicht hat er ausnahmsweise doch einmal eine andere Quelle benutzt.

TEXTE:

1: Qaṣīda bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 284 ff. (Reim: – *·rū*; Metrum: Sarīʿ):

1 Die Menschen sind unermüdlich auf der Suche nach Reichtum.
Jeder ist auf Treubruch eingestellt
2 wie Wölfe, die einander packen
unter Geheul und Gekeuche.
3 Du siehst, wie sie zersprengt durcheinanderlaufen:
jeder hat bei seinem Spucken seinen eigenen Zauber.
4 Gepriesen sei Gott und erhaben genannt,
der Nutzen und Schaden in seiner Gewalt hat,
5 dessen gesamte Schöpfung von ihm den Lebensunterhalt bekommt:
das Hyänenmännchen, die Bergziege und das Junge des Steinbocks,
6 der Bewohner der Luft, wenn er sich in sie erhebt,
und der, dessen Heimstätte die Wüste ist,
7 im Berge die junge Gemse mit einem weißen Fleck an den Vorderbeinen
und die stämmige Wildeselin, die im Geröll zu Hause ist,
8 die Schlange in ihrem Loch, taub (gegenüber den Künsten des Beschwörers),
der beiseiteschleichende Stinker[1] und das Ameisengeschmeiß,
9 die Äffin, die ihre Jungen säugt,
der Rabe, das Meer und das lautere Gold (?),
10 das Straußenjunge, das sich vor seinem Schatten fürchtet
unter Geschrei und Gekreische,
11 das mit Wonne Bimsstein verschluckt
und nichts lieber hat als glühende Kohle,
12 die Eidechse, die ihre Jungen frißt,
und der Hahn, der trotz leerem Bauch
13 (selbstlos seinen Hennen) das Futter vorbehält und dessen Krähen (mit dem er morgens zum Gebet ruft: *taʾḏīn*)
wie ein Astronom ist, der nicht nachzudenken (braucht).
14 Wie sollte ich mich (da) nicht wundern, wenn (die) Welt
(trotzdem) mit Einschüchterung und Aggression vollgestopft ist?
15 Gibt es doch Weisheit, die ein Verständiger sieht
und vor der kein Schleier sich findet:
16 eine Heuschrecke, welche soliden Fels durchlöchert,
und ein Falke, der einen Urubu (*abġaṭ*) zu erjagen (vermag),
17 (obgleich) der eine Lanze zur Waffe hat. Welche Entschuldigung also hat er,
wenn ihn trotzdem Panik überfällt?
18 Bär und Affe, wenn sie sich abrichten lassen,
(ebenso) der Elefant, die Hündin und das Böckchen –

[1] Gemeint ist der Fuchs.

19 vor dem Übermaß an Wundern (, die wir) an ihnen (sehen,)
und den Leistungen, die sie erreichen, muß selbst Zauberei zurückstehen.
20 Oder ein Gazellenweibchen, das voll in eine Koloquinte hineinbeißt,
ein Skorpion, dem die Datteln behagen,
21 ein Skarabäus, der mit seinen (übrigen) Mistkäfern geschäftig herumläuft
und sich von Dung und Kot ernährt,
22 den (der Geruch der) Rose tötet, der aber (auf)lebt, wenn
er mit Dung und Mist zusammengebracht wird.
23 Die Spitzmaus (*faʾrat al-bīš*) ist ihr Anführer (?),
und über den Maulwurf (erzählt man) die merkwürdigsten Wunder;
24 ein Igel, der nachts zu einer Schlange hinläuft,
und eine Schlange, für die das Loch freigemacht wird,
25 eine Harlekinseidechse (*ʿaḍrafūṭ*), die keine Richtung (*qibla*) hat[2],
und ein Wiedehopf, den Bakr für ungläubig erklärt,
26 sowie der Skorpion, der ängstlich wegen seines Stiches wegspringt[3]
und damit verrät, daß er keine Entschuldigung hat.
27 Beim Tiger Wunder über Wunder,
wenn Löwe und Panther sich begegnen;
28 ein Vogel, der auffällig große Ohren hat und kahl ist,
ein anderer, der kein Nest besitzt;
29 ein Fuchsweibchen, das bei einem Erdferkel Unterschlupf sucht,
und ein Heer, dem der Geier folgt;
30 er verträgt sich mit der Hyäne im Vollbesitz einer Stärke,
welche durch langes Leben bereits im Mutterleibe gefestigt ist;
31 ein Krokodil, welchem ein Vogel in den Zähnen stochert,
und ein Schwimmtier, das keine Lunge hat;
32 die Motte und die zischende Natter,
eine Junghäsin, welche der Klippdachs bespringt;
33 ein (Tier), das sich in den Sand eingräbt, scharf (im Zupacken),
obwohl doch ohne Krallen und Fänge;
34 das Chamäleon, das sich in der sommerlichen Hitze (*fī qaiẓihā*) sonnt,
bis das Nachmittagsgebet seine (rechte) Zeit erreicht hat,
35 und das seine Seite ihr zuwendet, so wie
eine Blume auf ihrer Wiese sich (dem Licht) zuwendet;
36 der dunkelfarbige Iltis, der vor Lust auf Eidechsenfett
vergeht, und die roten *waḥar* (?),
37 vor denen die Eidechse eiligst das Weite sucht;
aber selbst wenn sie sich retten könnte, würde der Schreck sie töten.
38 Nichts rettet sie, wenn jene einen Wind streichen lassen,
und wäre sie auch in einer Festung geborgen;

[2] Das heißt wohl: „ziellos herumläuft".
[3] Ich lese *fazza* statt *farra* entsprechend *Ḥayawān* VI 320, 10 (= Text VII 13, d).

39 der Wüstenrichter (*haiša*), welcher von einer Raupe (?) gefressen wird,
und der Bastard eines Schakalwolfs[4], nur auf schnelles Rennen bedacht.
40 Die Sandvipern gehen nicht zur Wasserstelle,
finden jedoch Gefallen am Wein.
41 Im Schutz der Bergraute finden sie Schatten,
wenn die Mittagshitze über alle Maßen glüht.
42 Die einen sind den anderen zum Fraße, wie gerade
das Spielerglück die Pfeile des *maisir*-Spiels vorgibt.
43 Das Krokodil im Nil, der Adler in den Lüften
und der Löwe – ein Anführer, er hat die (größte) Stärke –
44 sind dreie, denen nichts etwas anhat,
es sei denn, das Weltengeschick (*ad-dahr*) bräche zusammen.
45 Ich bin, obgleich schwach an Kräften –
Gott (allein nämlich) bestimmt, (nur) er hat zu sagen –,
46 weder ein dummer Ibāḍit noch
einem Rāfiḍī gleich, der sich von dem *ǧafr* täuschen läßt,
47 so wie Reisende in der Wüste sich von einer Fata Morgana (*āl*)
täuschen lassen und dabei zugrunde gehen.
48 Beide tun sich keinen Zwang an in der Unwissenheit dessen,
was bei ihnen Unglauben bewirkt.
49 Wir gehören auch nicht zur Masse, ungehobelt von Anfang an (*al-ḥašw al-ǧufāt al-ūlā*),
die immerzu tadelt, ohne (etwas von der Sache) zu verstehen.
50 Wenn man (ihr) nicht unter die Augen kommt, so schützt einen das nicht vor einem Verdacht,
und wenn sie genau hinsieht, so ist ihr Blick scheel.
51 Wenn man sich mit ihr aussöhnen (will), so weicht sie zurück,
als ob ein Schwarm Hornissen sie gestochen,
52 dumm und boshaft, Gehässigkeit im Herzen,
(voll von) Kniffen und List.
53 Sie schließen sich einer Gruppe an (nur) um deren Namen willen,
und trennen sich (wieder) von ihr; (jämmerliche) Zicklein sind sie,
54 gedankenlos, verschroben, nicht recht beieinander,
ohne Einsicht und ohne Rang,
55 jemand, den seinesgleichen über sich selber täuscht
und der auch sie täuscht, so wie sie (andere) täuschen.
56 Weisheit schlägt bei ihnen nicht an, so wie
ein Tropfen vom Steinbrocken (*ǧarwala*) abspringt.
57 Ihre Herzen gehen verschiedene Wege; nicht drei
von ihnen eint eine gemeinsame Sache,
58 außer daß sie Schaden stiften und die Gottesfürchtigen verleumden
und (einen) von der Seite anschauen.

[4] D. h. aus der Paarung mit einer Hyäne.

59 Sie sind eine unheilbare Krankheit, vor der
Manzanillaapfel (*ṣāb*) und Aloe versagen.
60 Der Ausweg dessen, der (im Grunde) keinen Ausweg hat, ist:
soweit es geht, Fassung und Geduld zu bewahren".

Die Qaṣīde wird interpretiert von Balbaʿ, *Adab al-Muʿtazila* 379 ff. Die Charakteristik, die sie in GAS 3/359 erhält: „Lehrgedicht über Kriechtiere", ist falsch; sie nennt neben Kriechtieren noch andere Tiere, und sie ist auch kein Lehrgedicht. Die Tiere werden nicht aufgezählt, weil man ihre Namen lernen müßte oder weil anderes Wissenswerte über sie zu memorieren wäre, sondern weil sie durch ihr Verhalten die Wunder der Schöpfung aufzeigen. Bei einem Lehrgedicht sollte man im übrigen als Metrum Rağaz erwarten; hier aber haben wir das (allerdings nahe verwandte) Sarīʿ. Bišr b. al-Muʿtamir hat für seine volkstümlichen Gedichte, die häufig in der Tat Lehrgedichte gewesen sein dürften, die Form des *muzdawiǧ* gewählt; auch diese liegt hier nicht vor.

Dann aber erhebt sich die Frage, welchen Aussagewert die genannten Mirabilia haben. Man muß dazu Anfang und Ende der Qaṣīda betrachten. In Vers 1–3 wird das *homo homini lupus*-Motiv entwickelt: die Menschen sind auf ihren eigenen Vorteil aus; darum „laufen sie zersprengt durcheinander" (v. 3). Letzteres gilt auch für die von v. 45 ab attackierten Sektierer; sie gehören zur blinden Masse (v. 49), und „ihre Herzen gehen verschiedene Wege" (v. 57). Was die Mirabilia dazwischen zu suchen haben, geht dann vermutlich aus vv. 14–15 hervor: warum soviel Egoismus und Aggressivität, wenn sich an der Weisheit in so vielen Dingen zeigt, daß Gott für jeden sorgt? Ähnlich sieht auch Balbaʿ den Zusammenhang, allerdings nur mit Bezug auf vv. 1–3 und das, was dann folgt. Vgl. auch Bd. III 111 f.

Die Qaṣīde wirft im einzelnen große Probleme auf. Das zoologische Detail ist beim augenblicklichen Stand der Forschung kaum ganz zu entschlüsseln; mir fehlt im übrigen hierzu die Sachkenntnis. Jedoch hat Ǧāḥiẓ die Qaṣīde ausführlich kommentiert; seine Erklärungen sind in der Übersetzung zugrundegelegt. Im einzelnen sei auf folgendes hingewiesen:

vv. 1–9 zitiert in *Lisān al-ʿArab* II 443 b, 7 ff. s. v. *r-b-ḥ*; vv. 1–2 auch *Ḥayawān* II 196, pu. f.; vv. 4–8, 10–11, 20, 9 noch *Lisān al-ʿArab* X 9 a, –6 ff. s. v. *ʾ-l-q*. Die Varianten sind von Hārūn im Apparat verzeichnet; die Erklärungen, die Ibn Manẓūr gibt, stammen von Ǧāḥiẓ.

v. 3: Zum Spucken als Mittel der Magie vgl. Sure 113/4; dazu Doutté, *Magie et religion* 87 ff.

In v. 4 hat *Lisān* II 443 b, 13 und X 9 a, –5 vielleicht besser *man bi-yadaihi* statt *baina yadaihi*.

v. 5: *ǧufr* als „Steinbockjunges" folgt der Erklärung bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 300, pu. f.; vgl. auch Lane 2273 f.

v. 9: Was das Meer und das Gold hier sollen, weiß ich nicht. Daß dies mit *wan-naufalu wan-naḍru* gemeint sei, behauptet Ibn Manẓūr, *Lisān* II 443 b, 10 f. Er hat es wahrscheinlich von Ǧāḥiẓ; jedoch findet sich dort, wo dieser die beiden Wörter erläutert (*Ḥayawān* VI 214, 1), bezeichnenderweise beide Male in der Handschrift eine Lücke. Zu *naufal* vgl. auch *Lisān* XI 672 a, –5 ff.; zu *naḍr* ib. V 213 b, 13 ff.

vv. 10–13 auch *Ḥayawān* VI 63, 2 ff. – Zu v. 11 vgl. das Experiment des Naẓẓām in *Ḥayawān* IV 320, 7 ff.; dazu Paret in: Der Islam 25/1939/228 ff. und hier Bd. III 308. Ähnlich unten Text 2, v. 41, sowie Bīrūnī, *al-Ǧamāhir fī maʿrifat al-ǧawāhir* 250, 5 ff.

v. 13: *zu yuʾṭiru biṭ-ṭuʿm* vgl. *Ḥayawān* II 150, 9 f. Bei dem Vergleich mit dem Astronomen ist gemeint, daß man, wenn es den Hahn nicht gäbe, die morgendliche

Gebetszeit von einem Astronomen berechnen lassen müßte. Der Hahn besorgt das ohne geistige Anstrengung.

vv. 14 – 15: Zur Interpretation s. o. Man muß sich allerdings fragen, ob man nicht statt *ʿālam* „Welt" eher *ʿālim* lesen sollte; dann würde sich Bišrs Verwunderung darauf richten, daß ein wissender Mensch so aggressiv sein kann, wie es in den Versen 1 – 3 geschildert wird, obgleich doch Gottes Weisheit überall sichtbar ist und sich damit Selbstsucht im Grunde gar nicht lohnt. Der Sinn des Verses würde sich damit kaum ändern; nur bleibt fraglich, ob Bišr seinen Gegnern wirklich das Attribut *ʿālim* zuerkennen wollte. – Schließlich könnte man *ʿālim* auch auf Gott beziehen. Dann handelte es sich um eine Kritik am Gottesbegriff der Prädestinatianer: sie glauben an einen Gott, der zwar allwissend ist, aber nicht weise, der die Menschen mit der Aussicht „schreckt" (*taʾbīs* in v. 15), daß er sie zur Verdammnis vorherbestimmt haben könnte, und der ihr gesamtes Handeln „für sich in Anspruch nehmen" (*daġr*), also selber lenken möchte. Jedoch wird man bezweifeln dürfen, ob Bišr je eine „anthropomorphistische" Vokabel wie *ḥušwa* „hineingestopfter Inhalt" (v. 14) mit Gott in Beziehung gebracht hätte. In jedem Fall hat der Herausgeber den Beginn des zweiten Verses richtig vokalisiert: *wa-ḥikma^{tun}* als Beginn eines ḥāl-Satzes, nicht *wa-ḥikma^{tin}* parallel zu *min ʿālim^{in}*.

v. 16: Das Hinterteil einer Heuschrecke ist angeblich so hart, daß sie damit Felsen durchbohren kann (*Ḥayawān* V 549, 5 ff.). – Schwieriger ist die zweite Hälfte des Verses. Der gejagte Vogel hat, wie hieraus und aus der ersten Hälfte von v. 17 hervorgeht, einen spitzen und langen Schnabel, der sich mit einer Lanze vergleichen läßt, und ist außerdem größer als ein Falke (ib. VI 315, 3 ff.). Das Wort *abġaṭ* ist an sich nur eine Farbbezeichnung: „staubfarben" (vgl. Fischer, *Farbbezeichnungen* 328 f.). Gemeint ist wohl der Vogel, der sonst als *buġāṭ* bezeichnet wird, nach den einheimischen Wörterbüchern ein niedrig fliegender Wasservogel, der keine Beute macht (vgl. Lane 229). Nach Ghaleb, *Dictionnaire des sciences de la nature* handelt es sich um den Urubu oder Catharista, einen Aasfresser ähnlich dem Geier (I 154, mit Bild). Vgl. auch unten Qaṣīde 2, v. 36. Mit dem gleichen Wort bezeichnete man den Pelikan, der durch sein Blut seine Jungen wieder zum Leben erweckt (Tauḥīdī, *Imtāʿ* I 190, 7 ff.; übs. von L. Kopf, *Studies in Arabic and Hebrew Lexicography* 105). Bei Ǧāḥiẓ wird die Vokabel allerdings in seiner Systematik der Tiere *Ḥayawān* I 27, 7 ff. ganz undifferenziert für „gewöhnliche Vögel" benutzt (Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 51; auch Kruk in: Actas Congreso UEAI, Málaga 424).

v. 18: mit Kommentar des Ǧāḥiẓ übersetzt bei Souami, *Le cadi et la mouche* 316.

v. 20: auch zitiert *Ḥayawān* VI 63, 6. Zu der Gazelle, der die Bitterkeit der Koloquinte nichts ausmacht, vgl. *Ḥayawān* VI 316, 9 ff.; ib. 317, 2 f. zu den Skorpionen, welche gerne Dattelkerne fressen, die aufgeweicht am Boden eines Gefäßes liegen.

v. 23: Die *faʾrat al-bīš* ist, wie Ǧāḥiẓ VI 317, apu. ff. erklärt, gar keine Maus oder Ratte, sondern sieht nur so aus. Sie nagt an giftigen Pflanzen, etwa dem akonithaltigen Eisenhut oder Sturmhut, ohne daß ihr dies etwas ausmacht. Daher ihr Name: *bīš* ist Akonit (vgl. Dietrich, *Dioscurides triumphans* 581 und 583, Anm. 5; zu dem Wort selber, das aus dem Sanskrit über das Mitteliranische ins Arabische eingedrungen ist, vgl. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary* 18). Man sprach auch von *faʾrat as-samm*, „Giftmaus". Gemeint ist nach Viré in EI^2, Suppl. 287 a die Spitzmaus, die in der Tat zu einer andern Gattung gehört als die Mäuse (*soricidae*, nicht *myomorpha*). Wenn sie der „Anführer" (*imām*) der Mistkäfer ist, so vielleicht deswegen, weil in ihr das Paradoxon der göttlichen Weisheit auf die Spitze getrieben ist: sie nährt sich nicht nur von Mist, sondern sogar von Gift. Jedoch mag auch darauf angespielt sein, daß

sie einen Duftstoff absondert. Sie war deswegen sehr begehrt (vgl. Qaṣīde 2, v. 42); daß gerade die Mistkäfer ihr nachlaufen, wirkte dann doppelt erstaunlich. Meine Übersetzung setzt im übrigen voraus, daß *imām^{un} lahā* auf den vorherigen Vers zurückverweist. Das ist in dieser Qaṣīde nichts Ungewöhnliches. Dennoch mag man überlegen, ob es nicht besser auf *faʾrat al-bīš* im selben Vers bezogen werden sollte, das dann, ebenso wie im nächsten Halbvers *al-ḫuld*, in Isolation vorangestellt wäre. Dann wäre zu übersetzen: „die Spitzmaus hat jemanden, der sie anführt". Allerdings sollte man dann *lahā imām^{un}* erwarten statt *imām^{un} lahā*. – Zur Folklore über den Maulwurf vgl. *Ḥayawān* II 112, 6 ff.; IV 106, apu. ff und V 260, 5 ff. In *ʿaǧabun ḥitrū* am Ende des Verses ist *ḥitr* wohl nicht als „Gefasel" zu verstehen, sondern als „Wunder" (vgl. *Lisān* s. v.), also als Verstärkung von *ʿaǧab*. Würde man über den Maulwurf nur „Wunderliches faseln", so paßte dies zwar vielleicht zum Rationalismus Bišrs, nicht mehr aber zur Intention seines Gedichtes.

v. 24: Der Igel läuft wohl nachts zu der Schlange hin, weil er sich nicht vor ihr fürchtet (vgl. dazu *Ḥayawān* IV 196, 5 ff.); der Igel war dafür bekannt, daß er nachts lebte. – Zum zweiten Halbvers vgl. *Ḥayawān* IV 169, apu. ff.: die Schlange hat kein Nest, sondern nistet sich irgendwo ein und vertreibt den Bewohner.

v. 25: Zu *ʿaḍrafūt* „lézard-arlequin" (calotes) vgl. Ghaleb, *Dict.* II 148, mit Bild. Nach Maʾlūf, *Muʿǧam al-ḥayawān* 6, – 9 ff. bezeichnet dieses Wort allerdings den „Wüstenrichter", der bei Ghaleb s. v. *ḥirḍaun* begegnet (vgl. hier v. 39). – Mit Bakr ist Bakr b. uḫt ʿAbdalwāḥid b. Zaid gemeint. Zu seinen Äußerungen über die Rolle des Wiedehopfes im Koran s. o. Bd. II 114.

v. 26 ist eine Anspielung auf Bišrs Gegenargument gegen Bakr (ib.). Interessant ist dabei allerdings, daß hier als Wunder der Schöpfung angeführt wird, was dort eher eine ironische Schlußfolgerung in einem dialektischen Disput war. Sollte der Bericht über den Disput aus diesem Passus entwickelt sein?

v. 27: Wenn Löwe und Panther sich begegnen, so hilft der Tiger dem Löwen gegen den Panther, wie Ǧāḥiẓ erläutert (VI 320, ult.). Nach dieser Parallele ist *al-babru* zu Ende des Verses in *an-nimru* zu verbessern.

v. 28: Gemeint sind die Fledermaus und vermutlich der Albatros; für letzteren beruft Ǧāḥiẓ sich auf Berichte von Seeleuten (VI 321, 6 ff.). Zum Vers vgl. auch Lane, *Lexicon* 1538 a.

v. 29: Zu *daubal* = „Erdferkel" vgl. Ghaleb, *Dict.* I 420 und 374 (Orycteropus).

v. 30: Der Vers ist nicht einfach. Ǧāḥiẓ erklärt ihn damit, daß der Geier sich selbst in vollgefressenem Zustand, wenn er nicht mehr fliegen kann, der Hyäne nähert, weil er auf sein langes Leben vertraut (VI 333, 8 und vorher).

v. 32: Zu *ḫuffāṭ* „Natter" vgl. Ghaleb, *Dict.* I 314. – Zum Verhalten des Klippdachses vgl. *Ḥayawān* VI 349, 5 ff.

v. 33: Gemeint ist, wie Ǧāḥiẓ VI 360, 7 ff. verrät, ein Reptil aus der Gattung der Walzenskinke (*ḫalkā'* = chalcides; vgl. Ghaleb, *Dict.* I 320, mit Bild). Hier wie sonst ist zu berücksichtigen, daß wir es nicht mit dem differenzierten Vokabular von Fachleuten zu tun haben. Eine systematische Aufzählung der auf der Arabischen Halbinsel vorkommenden Eidechsen gibt E. N. Arnold in: Fauna of Saudi Arabia 8/1986/385 ff.; jedoch werden die arabischen Namen dort ignoriert.

vv. 34 – 35: Hier machen die Suffixe Schwierigkeiten. Nur bei *ilaihā* in v. 35 ist der Bezug klar: die Sonne ist gemeint (vgl. VI 363, 7 f.). Worauf aber bezieht sich das doppelte *-hā* in v. 34, bei *ḥirbā'* und *qaiẓ*? Hier kann doch allenfalls wieder bei *qaiẓ* die Sonne gemeint sein. Ist es auf die Wüste zu beziehen?

v. 36: *kušya* ist genauer das Fettpolster zu beiden Seiten des Bauches oder der Schwanzwurzel einer Eidechse (WKAS I 222). Der „Iltis" (so Wehr, *Arab. WB* s. v. *zaribān*) ist natürlich zu nördlich. Man muß an eine entsprechende Species auf der arabischen Halbinsel oder im Irak denken. Ma'lūf hat dafür „Zorilla" (*Mu'ǧam al-ḥayawān* 133; danach Eisenstein, *Zoographie* 81: „Bandiltis"); Ghaleb, *Dict.* II 110 f. (mit Bild) bringt nur die lateinische Bezeichnung Ichthomyx. Schwierigkeiten bereitet die Farbbezeichnung *ward* bei *zaribān*. Die Grundbedeutung „rosenfarbig" steht zwar außer Zweifel, ist aber nicht eindeutig. Die Wörterbücher interpretieren als „gelbrot"; Fischer, *Farbbezeichnungen* 365 ff. denkt an „isabellfarben". Jedoch sieht der Ichthomyx nach Ghalebs Beschreibung anders aus; er hat ein schwarzes Haarkleid und einen weißen Bauch. Da ist dann von Belang, daß im Amharischen *warda* als arab. Lehnwort „schwarzes Maultier" heißt (vgl. W. W. Müller in: ZDMG 118/1968/397). Man wird danach wohl kaum noch die Hypothese zu erwägen brauchen, daß *ward* in der Bedeutung von „gelb" metaphorisch gemeint sei, insofern gelbe Hautfarbe zusammen mit dem „Vergehen", wörtlich: der Magerkeit, Ausdrucksform der Liebe ist; denn dieses Bild hat wenig für sich, wenn die Liebe nur in der Lust (*ḥubb*) auf Eidechsenfett besteht. – *waḥar* (Sing. *waḥra*) im zweiten Halbvers habe ich unübersetzt lassen müssen. Nach *Ḥayawān* VI 383, 6 ff. und Damīrī II 391, –7 ff. ist ein kleines rotes Reptil gemeint, ähnlich einem Gecko; nach Azharī, *Tahḏīb al-luġa* V 226 b, 12 f. dagegen ist das Tier weiß und nur rot gesprenkelt. „Fledermaus" bei Ghaleb, *Dict.* II 630 (mit Bild) stimmt hierfür gewiß nicht. Zu den Geckoarten auf der Arabischen Halbinsel vgl. Arnold in: Fauna of Saudi Arabia 2/1980/368 ff. und 8/1986/352 ff.

v. 38: Vgl. dazu *Ḥayawān* VI 371, –5 ff. und VII 33, pu. ff.

v. 39: *haiša* ist nach *Ḥayawān* VI 388, 4 ff. eine Eidechsenart von schwärzlicher Hautfärbung mit weißem Bauch, die kleiner ist als das Chamäleon. Ǧāḥiẓ setzt sie gleich mit *umm ḥubain*. Ghaleb verweist dazu wieder auf *ḥirḏaun*, eine Agame, für die er im Englischen die Bezeichnung „judge of the desert" angibt (I 300 mit Bild). Kopf übersetzt stattdessen mit „stellion", einer Eidechse aus der Gattung *stellio*, die durch ihre sternartige Zeichnung auffällt („Sterneidechse"; *Studies in Arabic and Hebrew Lexicography* 79). – *surfa* ist eine „Raupe" nach Ghaleb s. v.; zu den Angaben der einheimischen Wörterbücher vgl. Lane 1351 s. v. – Zu *ḥuḏr* vgl. Lane 1429 a. Der Vers wird zitiert in *Lisān al-'Arab* VI 367 a, –6 f.

v. 40: Vgl. *Ḥayawān* VI 399, 2 ff.

vv. 43–44: Ich gehe davon aus, daß *ṭalāṭa* in v. 44 Prädikat zum Vorhergehenden ist. Dann aber kann *ra'sun wa-lahū l-asru* am Ende von v. 43 nur ein Einschub sein. Die ganze Konstruktion ist etwas unorganisch. Zwischen dem Krokodil und dem Adler hätte man ein *wa* erwartet.

v. 46: Zum *ǧafr* vgl. Bd. I 280 f.

v. 50: Ich lese *in* statt *an*, parallel zum zweiten Halbvers.

v. 51: Hier findet sich einmal eine rhetorische Figur, was bei Bišr selten ist, ein Wortspiel zwischen *mudbir*^{an} „zurückweichend" zu Ende des ersten und *ad-dabru* „Hornissen" zu Ende des zweiten Halbverses.

v. 53: Die „Zicklein" sind eine Anspielung auf die sprichwörtliche Redensart *aḏallu min al-ya'r*, „erbärmlicher als das Zicklein, das man als Köder am Rande einer Fallgrube anbindet, um Löwen oder Wölfe zu fangen" (vgl. Maidānī, *Maǧma' al-amṯāl* I 284 nr. 1505). Im Deutschen würde man vielleicht von „Pinschern" reden.

v. 59: Zu *ṣāb* „Manzanilla-Apfel" bzw. „-Baum" vgl. Ghaleb, *Dict.* s. v.; Siggel, *Wörterbuch der Stoffe* s. v. hat stattdessen „Koloquinte" (mit Fragezeichen). – Zu *maqr* „Aloe" vgl. Ghaleb s. v.; nach Ibn al-Baiṭār, *Ǧāmi' al-mufradāt* IV 163, 11 f. handelt es sich um eine Species aus Ḥaḍramaut. Jedoch waren die Lexikographen sich nicht ganz einig (vgl. Lane, *Lexicon* 2727 c). Ibn al-Baiṭār verzeichnet auch *ṣāb* als Heilmittel; es soll sich um einen Saft handeln, der aus dem Baum hervortritt (III 77, 15 ff.). Jedoch weiß er mit beiden Substanzen wenig anzufangen.

v. 60: Auch zitiert Ǧāḥiẓ, *Bayān* IV 22, 3; Ibn Ḥamdūn, *Taḏkira* I 262, 8 (dazu im Apparat zwei weitere Belege).

2: Qaṣīda bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 291 ff. (Reim: -·*rī*; Metrum: Sarī')

1 Siehst du nicht, wie die Welt so erfüllt ist,
daß (selbst) die Regentropfen an Zahl davor zurückstehen?
2 Scheue Wildtiere und Schlangen
und jede Art krallenbewehrter Bestien,
3 manche von ihnen heißhungrig,
ein Exempel für den, der nachdenkt[5].
4 Die gefleckten Dorneidechsen, welche trotz ihrer Unscheinbarkeit
die Schlangen in ihrem Loch auffressen;
5 der schwarze Skarabäus, der von Natur aus
geheime Liebe zum Skorpion hegt;
6 das staubfarbene Kriechgetier (*al-ḥašarāt*)[6], das sich ausbreitet
unter den Menschen sowohl wie im Ödland.
7 Alle sind sie böse, und doch steckt in ihrem Bösen
viel Gutes für den, der weiß.
8 Würde der Verständige bei sich nachdenken,
solange diese Schöpfung[7] am Leben ist,
9 so sähe er nichts als umfassendes Wunder
oder in Felsen gehauenes Argument.
10 Wieviel Zeichen doch siehst du in der Schöpfung,
materiell zwar in tiefster Tiefe verborgen[8],
11 die das Denken bei ein(malig)em Nachdenken hervortreten läßt
und vor denen (alsdann) die Klarheit des Morgenlichtes verlegen dasteht!
12 Wie vortrefflich ist doch der Verstand als Kundschafter (*rā'id*)
und als Genosse in guten wie in schlimmen Tagen,

[5] Wohl weil er sich fragen muß, warum sie andere Tiere auffressen.
[6] Der Begriff deckt sich nicht mit unserer Taxonomie. Er umfaßt sowohl kriechende Insekten als auch Kleinsäuger und Reptilien, also auch die vorher genannte Dorneidechse und den Skarabäus (vgl. Eisenstein, *Zoographie* 189).
[7] *ḫalq*, auch: „Geschöpfe".
[8] *ḫafiyati l-ǧusmāni fī qa'rī*.

als Schiedsrichter, der über Unbekanntes (*ġā'ib*) befindet
wie jemand, der selber dabeigewesen![9]
Eine Sache, deren Wirken zum Teil darin besteht,
das Gute vom Bösen zu scheiden
durch eine anlagenreiche (Fähigkeit)[10], ist ausgezeichnet von Gott
mit lauter Heiligung und Reinheit,
ja, du (selbst bist derart ausgezeichnet), das Auge z. B. und seine Pupille,
der Ansatz der Nase und der Kehle.
Darum sind die schlimmsten unter den (Tieren) die listigsten,
der Schakalwolf z. B., der Fuchs, das Ameisengeschmeiß (*ḏarr*).
Den Löwen hat träge werden lassen[11] sein Bewußtsein dessen,
welch große Kraft er besitzt;
denn bald zerschmettert er ihn (seinen Gegner) mit einem Schlag seiner Pranke,
bald knickt er ihn ein, indem er ihm die Knochen zerbricht[12].
Die Schwachen aber werden durch ihre Schwäche gelehrt,
wohin sie sich in der Flucht zu wenden haben.
Sie merken, was sie sich zutrauen können
an Kraft, Beharrlichkeit und Ausdauer.
Das Glück (kann jedem) verbunden (sein). Unterschätze darum nicht
den, der bedürftig und arm ist!
Wer reichlich hat, (ist doch auf dem Wege) zu einem Rausch,
neben dem der Rausch des Weines nichts bedeutet.
Die staubfarbene Hyäne ebenso wie das Hyänenmännchen
sind schlimmer als die Löwin und der Panther.
(Denn) würde ein Löwe allein (d. h. ungehindert) an den Unterleib von Menschen herangelassen
oder ein Panther – oder käme man gar mit dem Tiger,
so bestünde größere Hoffnung für sie (daß diese Tiere sie verschonen, als bei einer Hyäne), selbst wenn jene bereits
(den Oberkörper) vom Schädel bis zur Brust zermalmt haben.
Wenn (dagegen) ein Schakalwolf es zuläßt, daß (etwas) seinem bösen (Tun) entkommt,
so erst, nachdem er jeglichen Vorwand[13] ausgeschöpft hat.
Jede Art hat eine (bestimmte) Form
und Anlage (*ʿunṣur*), in der ihr Charakter[14] sich entwickelt.

[9] Anspielung auf den *istidlāl biš-šāhid ʿalā l-ġā'ib*.
[10] Gemeint ist das Denken.
[11] Ich lese mit der von Ǧāḥiẓ in seinem Kommentar VI 407, 2 vorausgesetzten Form *balladahū* statt *ǧalladahū*.
[12] *yaṭnīhi bil-haṣr* (?).
[13] Scil.: dafür, es doch zu töten und zu fressen.
[14] *aʿrāquhū*; vgl. dazu Lane 2019 a.

Die Seidenraupe wirkt unter ihnen
wie sonst (nur) die Erde und das Samenkorn[15].
Der Schwächste und Kleinste muß umsomehr
den Größten durch Nachdenken überlisten;
wenn er sieht, wie mächtig sein Feind ist,
so nötigt dies ihn zur List.
Du siehst etwa, wie der Schakal, wenn er es nicht schafft[16],
einen Schrei ausstößt; dann kommen sie alle zuhauf.
(Für) alles (gilt, daß es) je nach Rang
scheu sich zurückzieht oder angreift oder (bloß) herumläuft (und weder das eine noch das andere tut).
Schläue im Erwerb (der Nahrung dagegen) ist ihnen allen gemein;
das Junge der Nachtigall ist da wie der Adler[17],
und der Maulwurf ist wie der Schakal, trotz dessen Erwerbstriebs[18],
(ebenso) der Elefant, das spaltlippige (Kamel)[19] und der Klippdachs.
Der Sklave ist (da) wie der Freie, auch wenn es diesem mißfällt,
und der staubfarbene Urubu wie der Falke. –
Aber sie (die Menschen) sind in religiösen Dingen zersplittert,
unterscheiden sich in Meinung und Ansehen.
Der Autoritätsglaube hat ihr gesundes Urteilsvermögen (*aḥlāmahum*) verdunkelt;
so sind sie demjenigen, der rational urteilt (*al-qaiyās*) und die Sonde anlegt, feindlich gesinnt.
Versteh meine Rede und habe eine Weile Geduld –
denn gutes Gedeihen (kommt) nur mit Geduld –
und schau auf die Welt mit den Augen eines Mannes,
der nicht seinen Weg nehmen will, ohne zu wissen.
Siehst du nicht, wie das Straußenjunge in seinem Magen
Felsbrocken und glühende Kohlen vereint?
Wie die „Eisenhutmaus" trotz ihres Akonits
gut (zu verwenden) ist und hervorragendes Parfüm (produziert)?
Wie ein Vogel im lodernden Feuer schwimmt
gleich einem, der in der Flut zu schwimmen versteht?
Wie der Schakalwolf schlürfend ausleckt
und wie die (Seiden)raupe[20] und die Biene arbeiten?
Wie (gut) die Zecken an der Tränke hören,
ist erstaunlicher noch als das, was man (in dieser Beziehung) von Stuten erzählt.

[15] D. h. sie produziert Fasern, wie man sie sonst nur bei Pflanzen wie dem Hanf oder der Baumwolle kennt.
[16] D. h. wenn er seine Beute nicht alleine vertilgen kann.
[17] Die Nachtigall gilt als Beispiel für einen besonders kleinen Vogel (VI 409, 4 ff.).
[18] Ich lese mit VI 410, 3 und dem folgenden Kommentar *ʿalā kasbihī* statt *ʿalā ḫubṭihī*.
[19] *al-aʿlam*; die Oberlippe des Kamels ist gespalten.
[20] *as-surfa*; s. o. Vers 29. Oder „der Holzwurm"; vgl. Zamaḫšarī, *Asās al-balāġa* I 436 a, – 5 ff.

46 (Siehst du nicht,) wie ein Gazellenweibchen aus übergroßer Furcht
mit seinem Hinterteil zuerst in (seinen) Schlupfwinkel geht,
47 indem es sich mit Klugheit wappnet gegen einen Jäger,
der sich von hinten anpirschen könnte?
48 Bei dem gezeichneten Rassekamel hat man nie
von einer Gallenblase reden gehört,
49 noch von Hoden, die aus seiner Bauchhöhle herauskommen,
wenn der Tod eintritt und man es schlachtet;
50 kein Metzger bekommt nachher den Kehlsack
zu Gesicht, der sich zum Brüllen eignet.
51 Das edle Roß hat keine Milz; der
Kundige hat dies längst bekanntgemacht.
52 Im Herzen des Stiers ist ein Knochen; das
weiß ja ein erfahrener Metzger.
53 Unter den Fischen sind die am erstaunlichsten,
welche im Meer leben;
54 denn sie haben keine Zunge, welche mit dessen Salz getränkt werden (könnte),
und nicht das Gehirn (, welches) beim Flußfisch (sich findet).
55 Sie dringen bis tief in das Süßwasser ein,
so wie es die Zugvögel auf dem Festlande tun.
56 Zeitweise kehren sie (auch) just im Kreislauf an ihren Ursprung zurück
gleich der geschehenzeugenden Sphäre.
57 Jede Art (von ihnen) hat eine (bestimmte) Verweildauer (in der sie auftaucht),
wie die Leitsterne (*al-anwā'*) in dem (jeweiligen) Monat sich ablösen,
58 oder (eine bestimmte Art von) Lebern, die zur Nachtzeit sichtbar sind,
dann aber in der übrigen Zeit sich verstecken.
59 Sie kann ihren Fraß nicht hinunterschlucken, solange er nicht
in gewissem Maße mit Wasser vermischt ist;
60 dabei hat sie nichts, um ihn hinunterrutschen zu lassen,
außer einem weitklaffenden Schlund.
61 Wenn der beiseiteschleichende Stinker[21] seine Rute heraustreten läßt,
so (sieht sie aus wie) zwei aufeinandergesteckte halbe Röhren.
62 Wenn ein Löwe ein Huftier sieht,
so (kannst) du feststellen, wie freßbereit und mordgierig er ist;
63 und wenn er einen Leoparden sieht (, der) ihm zum Fraße (dienen kann),
so läßt ihn dies(e Mordlust selbst) beim Leoparden seinen Fraß suchen.
64 Wenn er sieht, wie seine Krallen voll ausgebildet sind
und wie sein Reißzahn selbst im Felsen Wunden hinterläßt,
65 das Maul aufgerissen bis zum Rachen,
dann ist der Leopard (immerdar derjenige, der) gefressen (wird) bis zum Jüngsten Tag.

[21] Gemeint ist der Fuchs (s. o. Qaṣīde 1, v. 8).

66 Derjenige Löwe (*ḍaiġam*), der mit einem Leoparden den Kampf aufnimmt[22],
ist ausdauernder im Gebrüll als ein Leopard (?).
67 Läge es nicht schon in seiner Statur (*tarkīb*),
daß er so kräftige Rippen und einen so kräftigen Rücken hat,
68 so ist er doch (auch) seiner Natur nach so draufgängerisch,
daß es (selbst) einem Eingebildeten und Hochmütigen Bewunderung abnötigt[23].
69 Erhaben ist der Herr der Schöpfung und des Befehls[24],
der die Toten aus dem Grabe erstehen läßt!
70 Harre aus im Nachdenken über das, was du siehst!
Wie nahe ist der Last doch ihr Lohn!"

Diese Qaṣīde ist interpretiert bei Balba', *Adab al-Mu'tazila* 374 ff. Sie ist alles in allem einfacher als die erste. Die Verse 12 – 15 sind schon übersetzt bei Goldziher, *Vorlesungen* 102; vv. 12 – 14 neuerdings auch bei Ormsby, *Theodicy* 234. Goldziher stützte sich auf die Wiener Handschrift des Werkes und machte darauf aufmerksam, daß dort der Anfang von v. 14 korrupt sei. Rescher hat dazu in: Der Islam 16/1927/156 einige Verbesserungen vorgeschlagen. Er setzt wie später Hārūn in seiner Edition *inna šai'an* am Anfang von v. 14 ein und übersetzt vv. 14 – 15 dann folgendermaßen:

> „Und ein Umstand von ihrer (= der Vernunft, zahlreichen) Wirkungen (ist besonders zu erwähnen, nämlich)
> daß sie das Gute und Böse voneinander scheidet.
> Gott hat, in seiner lauteren Heiligkeit und Reinheit,
> sie speziell dem Besitzer von (geistigen) Kräften zugewiesen."

Für v. 15 bietet er den Alternativvorschlag:

> „Durch diese Kräfte hat Gott, in seiner lauteren Heiligkeit
> und Reinheit, sie (die Vernunft) ausgezeichnet."

Er faßt dabei *ḏī* als *hāḏihī*. Jedoch scheitert diese letztere Übersetzung daran, daß *qūwa* nicht den Artikel hat. Beide Versionen setzen im übrigen m. E. zu Unrecht voraus, daß *taqdīs* und *ṭahr* von Gott ausgesagt seien; *taqdīs* heißt aber nicht „Heiligkeit", sondern „Heiligung". Gott ist also nicht selber heilig, sondern er heiligt den Verstand. Meine eigene Übersetzung stützt sich auf eine Fußnote bei Hārūn, wonach *inna šai'an* von *ḫaṣṣahū* aufgenommen wird. Dahin geht auch die Interpretation bei Balba' 371. – Problematisch scheint mir viel eher v. 16. Er dürfte am ehesten Sinn erhalten, wenn man ihn an vv. 14 – 15 anschließt: nicht nur der Verstand wird von Gott in besonderer Weise ausgezeichnet, sondern der Mensch überhaupt, insofern er Augen und eine Nase, also Sinnesorgane und damit Werkzeuge der Erkenntnis hat.

Zu v. 21 vgl. auch *Ḥayawān* VI 407, ult. ff.

v. 23: Der „Rausch" des Reichtums war zu Bišrs Zeit offenbar eine gängige Vorstellung. Die Wendung ist festgehalten bei Ǧāḥiẓ, *Buḫalā'* 14, 6 ff.; dort steht auch, daß dieser

[22] Ich lese *an-nimra* statt *an-nimru*.
[23] Wörtlich: „ihn bezaubert".
[24] *al-ḫalq wal-amr*; vgl. Sure 7/54.

Rausch schlimmer sei als der des Weines (14, 8 f., nach Zaid b. Ǧabala, einem frühen baṣrischen Stammesführer; zu ihm vgl. Hārūn, ib. 278 f.). Muʿammar benutzt die Wendung ebenso (s. o. Bd. III 63). Der „Rausch der Macht“ (*sukr as-sulṭān*) ist uns vertrauter; er findet sich in einer aus dem Mitteliranischen übernommenen Quelle (*ʿAhd Ardašīr* 49, pu. und 68, −4). Natürlich ließe sich auch an eine Anspielung auf die *sakrat al-maut*, den Todeskampf, denken; diese Metapher findet sich schon im Koran (Sure 50/19; dazu O'Shaughnessy, *Muhammad's Thoughts on Death* 69 f. Für den Bereich des Ḥadīṯ vgl. *Conc.* II 492 a).

Der Gedanke von vv. 24 – 27 wird nach Ansicht des Ǧāḥiẓ in v. 32 noch einmal aufgenommen: Große Raubkatzen lassen einen Menschen unbehelligt, wenn sie sich satt gefressen haben; der Schakal dagegen ruft seine Artgenossen herbei (*Ḥayawān* VI 408, 4 ff.).

v. 34: Auch übersetzt bei Ullmann, *Nomen generis* 90 nr. 196.

v. 36: Zum zweiten Halbvers s. o. Text 1, vv. 16 – 17.

v. 38: Zu *qiyās* im Sinne von „rationaler Gedankengang“ s. o. Text XV 1, i; auch unten Kommentar zu Text XXV 34. Zu *qāsa* im Sinne von „rational erschließen“ s. u. Text 3, v. 4.

vv. 41 – 42 werden auch zitiert *Ḥayawān* VI 63, 8 f.; v. 42 mit dem dortigen Kontext übernommen bei Ṯaʿālibī, *Ṯimār al-qulūb* 413 nr. 656. An beiden Stellen weicht der zweite Halbvers von v. 42 ab. Zu v. 41 s. o. Text 1, v. 11 mit Kommentar; zu v. 42 ib., v. 23 mit Kommentar.

v. 43: Nach Ǧāḥiẓ VI 434, 5 f. ist ein indischer Vogel namens *sandal* (oder *samandal*) gemeint, der durch einen Ofen hindurchfliegt, ohne sich die Federn zu versengen. Auch Buzurg b. Šahriyār berichtet davon in seinen *ʿAǧāʾib al-Hind* (vgl. Eisenstein, *Zoographie* 77). Wahrscheinlich gehen hier die Vorstellungen vom Phönix und vom Feuersalamander durcheinander. Zum Feuersalamander bei Aristoteles vgl. *Hist. An.* 552 b, 16 f.; dazu Maimonides (?), *Fuṣūl min K. al-Ḥayawān li-Aristū*, ed. Mattock 31, 14 f.

v. 44: Was da vom Schakal gesagt wird, ist VI 436, apu. ff. beschrieben: der Schakal zerbeißt seine Beute nicht, sondern arbeitet mit seiner Zunge.

v. 45: Vgl. dazu VI 438, apu. ff.; auch die sprichwörtlichen Redensarten *asmaʿu min faras* ... bzw. *asmaʿu min qurād* bei Maidānī I 349 nr. 1874 und 1878.

v. 46: Vgl. dazu *Ḥayawān* VI 281, pu. f.

vv. 48 – 50: Ǧāḥiẓ nimmt in seinem Kommentar zu diesem Volksglauben kritisch Stellung; er hat sich selber bei einem Metzger in Baṣra erkundigt und von diesem Hoden und Brüllsack eines Kamels zugeschickt bekommen (*Ḥayawān* VI 439, −5 ff.). Damit ist auch klar, wie der zweite Halbvers von v. 49 zuzuordnen ist, nämlich nicht zu „die aus seiner Bauchhöhle herauskommen“, sondern zu „man hat nie reden gehört“ in v. 48: man findet weder Gallenblasen noch Hoden, wenn das Kamel geschlachtet wird. Der Herausgeber scheint anders konstruiert zu haben und nimmt darum für *tanṣulu* im ersten Halbvers von v. 49 die Bedeutung „verschwinden“ (*tazūlu wa-taḫtafī*) an: „von Hoden, die aus seiner Bauchhöhle verschwinden, wenn der Tod eintritt und man es schlachtet“; aber diese Bedeutung ist nicht zu belegen (vgl. Ibn Fāris, *Maqāyīs al-luġa* V 432, −4 ff.; *Lisān al-ʿArab* XI 663 b, 14 ff.). Tiere ohne Gallenblase zählt auch Aristoteles in *De partibus animalium* auf (676 b, 25 ff. Becker = arab. Übs. 101, 14 ff. Kruk/169, 1 ff. Badawī). Von dem Kamel wird dort gesagt, daß es nur kleine Adern habe, in denen Galle enthalten sei.

v. 51: Auch hier zeigt sich Ǧāḥiẓ skeptisch (VI 441, 1 ff.). Allerdings hat er Bišrs Behauptung, daß Pferde keine Milz hätten, auch im *K. al-Ḫail* des Abū ʿUbaida und

in dem *K. an-Nawādir* eines gewissen Abū Ḥasan gefunden, hinter dem sich vermutlich Madāʾinī versteckt (vgl. den Titel in *Fihrist* 117, 7). Der Verweis auf Abū ʿUbaida scheint sich dabei, wie Krenkow im Anhang zu seiner Edition des *K. al-Ḫail* vermutet hat (Haidarabad 1358, S. 178, 12 ff.), nicht auf dieses Werk zu beziehen, sondern auf dessen *K. ad-Dībāǧa*. Madāʾinī hat im übrigen auch ein *K. al-Ḫail* geschrieben, auf das Ibn an-Nadīm mehrfach hinweist (116, 10 und 117, 1 f.). Der mittlere Aḫfaš, den Souami in seiner Übersetzung des Passus hinter Abū l-Ḥasan vermutet (*Le cadi et la mouche* 284), hat kein *K. an-Nawādir* verfaßt.

v. 52: Ich verstehe *qad* vor *yaʿrifu* hier im bekräftigenden Sinne; eine Übersetzung mit „manchmal“ scheint mir der Intention des Verses nicht so gut gerecht zu werden. Ǧāḥiẓ bemerkt, er habe Ähnliches bei Aristoteles gelesen. Es steht in der Tat in *De partibus animalium* 666 b, 18 ff. = arab. Übs. 73, 4 ff. Kruk/133, ult. ff. Badawī.

v. 55: Bišr denkt hier an wandernde Fische, die in die Tigrismündung eindringen (vgl. VI 441, pu. ff.). Auch Naẓẓām hat sich über das Phänomen verbreitet (ib. III 259, pu. ff. mit Stellungnahme des Ǧāḥiẓ 261, 2 ff.; übs. bei Souami, *Le cadi et la mouche* 330 f.).

v. 58: Mit dem Plural *akbud* „Lebern“ ist nicht etwa auf mehrere Fischarten angespielt, sondern auf die einzelnen Vertreter einer einzigen Species, nämlich des Schwertfisches oder Haies (*kausaǧ*), in dessen Leibesinnern sich, wie ein bekanntes Seemannsgarn behauptete, ein bestimmtes Fettstück nur entdecken lasse, wenn man ihn nachts fange (vgl. VI 364, ult. ff. und 442, 10 ff.).

vv. 59 – 60: Ǧāḥiẓ will Bišr hier wiederum nicht ganz folgen und meint, daß dieser selber mit dem „weitklaffenden Schlund“ seine vorhergehende Behauptung etwas relativiert habe (VI 442, apu. ff.). Er akzeptiert nur das, was bei Aristoteles zum Thema steht (gemeint ist wohl *De partibus animalium* 675 a, 18 ff. = arab. Übs. 96, 8 ff. Kruk/161, apu. ff. Badawī).

v. 61: Vgl. dazu den Kommentar des Ǧāḥiẓ, VI 305, 4 ff. Daß Fuchs und Wolf einen Penis aus Knochen haben, behauptet bereits Aristoteles (*Hist. Anim.* 500 b, 23 f.; vgl. Maimonides, *Fuṣūl*, ed. Mattock 9, 17 f.). Ähnliches scheint auch bei Ǧāḥiẓ, *Tarbīʿ* 93, ult. gestanden zu haben; jedoch ist die Stelle zerstört.

3: Verse bei Murtaḍā, *Amālī* I 187, 4 ff. (Reim: *-im*; Metrum: Kāmil):

1 „Wenn du weißt (selbständig erkennst), was ich
sage und was du sagst, so bist du wissend.
2 Oder aber du weißt dies und jenes nicht −
so schließe dich den Leuten des Wissens (den Theologen) an!
3 Wer denen, die die Führung haben (*ahl ar-riyāsa*),
die Führung streitig macht, handelt ungerecht.
4 Sie schließen die Augen nicht, während du
verschläfst, was sie erschließen (*qāsūhu*).
5 Fordere nicht Führung,
für die du dich in Unwissenheit verkämpfst.
6 Hätten sie nicht diese Stellung, so
sähest du die Pfeiler des Glaubens wanken.“

Zitiert bei Ṣafadī, *Wāfī* X 155, 5 ff. und IM 54, 1 ff.; ohne Vers 4 bei Ibn ʿAbdalbarr, *Ǧāmiʿ bayān al-ʿilm* I 174, 17 ff.; vv. 1–2 auch *Lisān al-ʿArab* II 444 a, 16 ff. s. r. *r-b-ḥ*; vgl. Balbaʿ, *Adab al-Muʿtazila* 355. Quelle für Murtaḍā war vermutlich, wie der Kontext im *Lisān al-ʿArab* nahelegt, der *Muʿǧam aš-šuʿarāʾ* des Marzubānī. – Ähnliches ist ausgesagt in dem Vers

4: Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 245, 14 (Reim: *-ālī*; Metrum: Kāmil):

„Wenn du siehst, wie ein Dummkopf sich (des Rates) entschlägt,
so ist an ihm Hopfen und Malz verloren".

Auch zitiert ib. IV 22, 8 und Ibn ʿAbdalbarr, *Bahǧat al-maǧālis* I 212, 9.

5: Verse bei Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 98, 6 ff. (*muzdawiǧ*; Metrum: Raǧaz):

1 „Nie werden wir ablassen, Schmach (auf sie) zu häufen;
ihrer zu gedenken, liegt uns ganz fern.
2 Wir weisen sie von uns; nichts haben wir mit ihnen zu schaffen.
Sie gehören nicht zu uns, und wir sind nicht mit ihnen einverstanden.
3 Ihr Oberhaupt ist Ǧahm, und was hat Ǧahm
mit den Genossen ʿAmrs, des Gottesfürchtigen und Gelehrten, zu tun?"

Die Verse richten sich gegen Ḍirār b. ʿAmr und Ḥafṣ al-Fard. Sie könnten darum dem metrisch gehaltenen Traktat Werkliste nr. 36 oder nr. 37 entnommen sein. Mit ʿAmr ist ʿAmr b. ʿUbaid gemeint.

6: Ḥākim al-Ǧušamī, *Risālat Iblīs* 34, 2 (*muzdawiǧ*; Metrum: Raǧaz):

„Du überlieferst Ḥadīṯe und überlieferst (auch) ihr Gegenteil;
(manchmal) widerspricht ein Ḥadīṯ (sogar) sich selber".

Übernommen bei al-Manṣūr billāh, *Šāfī* I 135, pu. f., wo *yarwī* steht statt *tarwī*. Der Vers ist als generelle Kritik an den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* zu verstehen.

7: Verse bei Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 455, 6 ff. (*muzdawiǧ*; Metrum: Raǧaz):

1 „Unter ihren Vorfahren war kein Abū l-Ḥasan (= ʿAlī),
kein Ibn ʿAbbās noch (andere) Vertreter der Rechtgläubigkeit (*ahl as-sunan*),
2 edel, Leuchten in der Finsternis, von vornehmer Geburt.
Dies sind die Spitzen der Gesellschaft (*aʿlām*), nicht jene Beduinen

3 wie z. B. Ḥurqūṣ. Wer ist schon Ḥurqūṣ?
Eine jämmerliche Trüffel aus dem Flachland, umgeben von einem *qaṣīṣ*-Strauch.
4 Aus einer Koloquinte sammelt man keinen Honig,
und aus dem Meer fischt man keinen Waran.
5 Eine Niedriggeborene ist nicht einer Vornehmen gleich, ausgeschlossen!
Nicht sind eine Fundgrube der Weisheit die Leute der Wüste."

Die Verse sind auf die Ḥārigiten gemünzt. Sie stammen vielleicht aus dem metrisch gehaltenen Traktat Werkliste nr. 35. Vers 3 bedarf einiger Erklärungen. Ḥurqūṣ ist der Ḥārigitenführer Ḥurqūṣ b. Zuhair as-Saʿdī, der in der Schlacht von Nahrawān fiel (zu ihm s. o. Bd. I 21, Anm. 12, und Bd. III 450). Zum Vergleich mit der Trüffel aus dem Flachland s. Lane 2428 b. *Qaṣīṣ* ist eine Leitpflanze für Trüffeln; G. Jacob identifiziert sie mit Helianthemum salicifolium, dem Sonnenröschen oder Sonnengünsel, einer Pflanze, die mit ihren Blüten der Sonne folgt (*Beduinenleben* 116; dazu O. Warburg, *Die Pflanzenwelt* II 466 f.). Dazu allerdings muß er sie mit dem heutigen *ǧarīd* gleichsetzen. Dieser aber, im klassischen Arabisch *iǧridd* genannt, wird bei Aṣmaʿī, *Nabāt* 31, 4 von ihr getrennt.

8: Verse bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 265, 12 ff. (*muzdawiǧ*; Metrum: Raǧaz):

1 „Wir gehören nicht zu den Rāfiḍa, den Extremisten,
noch zu den ungeschlachten Murǧiʾiten.
2 Wir verlieren nicht das Maß, sondern halten dafür, daß (Abū Bakr,) der Erzgerechte
und (ʿUmar,) der Zustimmung fand und die Wahrheit erkannte, voranzustellen seien.
3 Wir sagen uns los von ʿAmr und von Muʿāwiya,
von denen, die zu ihrer Zeit als Extremisten geschont wurden (?)."

Übernommen bei IM 52, 10 ff., aber ohne den zweiten Halbvers von Vers 3. Dieser scheint in der Tat verderbt. ʿAmr in Vers 3 ist natürlich ʿAmr b. al-ʿĀṣ. Die Verse stammen vielleicht aus dem metrisch gehaltenen *Radd ʿalā r-Rāfiḍa* (Werkliste nr. 31). Von Bišr b. al-Muʿtamir stammt vermutlich auch der anonym zitierte Vers

9: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 88, 10 (*muzdawiǧ*; Metrum: Raǧaz):

„Wie kann jemand, der sich zum Islam bekennt,
Hišām (b. al-Ḥakam) zu seinem Vorbild nehmen?"

Nyberg hat vermutet, daß dieser Vers zu Gedicht 5 gehöre. Jedoch hat Bišr b. al-Muʿtamir auch einen *Radd ʿalā Hišām b. al-Ḥakam* in metrischer Form verfaßt (Werkliste nr. 32). Hieraus könnte dies der Eingangs- oder Schlußvers sein. Gegen Hišām richtet sich auch der Vers bei

10: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 265, ult. (Reim: *-aqī*; Metrum: Ṭawīl):

„Du hast mit dem Einheitsbekenntnis herumgespielt, als ob du
von einem *ġūl* in einer öden Wüste erzähltest".

Übernommen bei IM 54, 9. Der Vergleich beruht darauf, daß der Wüstendämon dauernd seine Gestalt wechselt; so kann auch Hišām b. al-Ḥakam sich nicht darauf festlegen, was *tauḥīd* nun eigentlich ist (vgl. dazu Bd. I 359). Der Vers stammt nicht aus einem *muzdawiǧ*, kann also in keiner der im *Fihrist* genannten metrischen Schriften gestanden haben. Er hätte in den Prosatraktat Werkliste nr. 6 eingestreut sein können; jedoch behandelte dieser nicht das Gottesbild Hišāms, sondern dessen Lehre vom Handlungsvermögen.

11: Vers bei Ǧāḥiẓ, *Bayān* I 41, 9 (Reim: *-ūrū*; Metrum: Kāmil):

„Zu den Großen gehört ein Dauerredner (*miqwal*), der stottert
und sich häufig räuspert, der einem auf die Nerven geht und keinen Atem hat".

Spottvers auf Raisān, den Vater des Buǧair b. Raisān, einen *ḫaṭīb*, der seine Ansprachen durch viel Geräuspere in die Länge zog. Auch Ǧāḥiẓ erinnert sich, die Rede gehört zu haben, und bestätigt, daß Raisān nicht zum Schluß kommen konnte. – Weitere Verse vgl. Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 239, 7 ff. (*muzdawiǧ*: über jemanden, der nächtens Schlangen sammelt) und *Lisān al-ʿArab* VI 367 a, apu. f. (Reim: *-ībū*; Metrum: Basīṭ). Die Fragmentensammlung von ʿAdnān ʿUbaid al-ʿAlī in: RIMA 31/1987/503 ff. ist sehr lückenhaft und nicht frei von Fehlern.

12: Nazwānī, *al-Ǧauhar al-muqtaṣir* 64, pu. f.:

„Bišr b. al-Muʿtamir lehrte: Wir äußern uns nicht darüber und wissen auch nicht, ob die Teilung (der Körper) endlich ist oder nicht; denn beide Auffassungen haben ihre Schwächen. Das Wissen darüber liegt bei Gott."

13: Ašʿarī, *Maq.* 345, 6 ff.:

„Manche, unter ihnen Abū l-Huḏail, Hišām (al-Fuwaṭī), Bišr b. al-Muʿtamir, Ǧaʿfar b. Ḥarb, Iskāfī und andere lehrten: Die Bewegungen und die Ruhe, Stehen und Sitzen, Vereintsein und Getrenntsein, Länge und Breite, Farben, Geschmäcke, Gerüche und Geräusche, Reden und Schweigen, Gehorsam und Widersetzlichkeit (Sünde), Unglaube und Glaube sowie alle übrigen Akte des

Menschen, Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, Weichheit und Rauheit sind Akzidenzien, keine Körper".

Auch übersetzt bei Pines, *Atomenlehre* 19 f., der bereits die auffällige Tatsache betont, daß hier menschliche Eigenschaften unvermittelt neben den übrigen Akzidenzien stehen. Der Schluß zeigt, daß der Doxograph als Gegenmodell wohl das System des Naẓẓām vor Augen hatte. Ein wenig charakteristischer Text; vgl. allgemein III 362 ff.

14: *Maq.* 360, 7 ff.:

„Bišr b. al-Muʿtamir lehrte: *a* Die Ruhe hat Bestand; *b* sie kommt nur dadurch zu einem Abschluß, daß das in Ruhe Befindliche in eine Bewegung übergeht. *c* Ebenso hat die Schwärze Bestand und kommt nur dadurch zu einem Abschluß, daß das Schwarze in sein Gegenteil, nämlich Weiß oder etwas anderes, übergeht. *d* Ebenso, nach demselben Schema (*ʿalā hāḏā t-tartīb*), bei den übrigen Akzidenzien".

a – c nahezu übereinstimmend bei Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 51, 5 ff.; dazu Bd. III 115.

15: Kaʿbī, *Maqālāt* 72, – 4 f.:

„Es gibt Farben, Geschmäcke und Gerüche, welche aufgrund von ‚Erzeugung' von den Menschen bewirkt werden".

16: Ašʿarī, *Maq.* 377, 17 ff.:

„Gewisse Leute lehren: *a* Der Schöpfer hat die Macht, dem Menschen Macht über die Farben, die Geschmäcke, die Gerüche, Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit zu verleihen. *b* Er hat dies auch schon getan. *c* Jedoch kann er ihnen keineswegs Macht über Leben und Tod verleihen. *d* Das ist die Lehre des Bišr b. al-Muʿtamir."

So auch *Maq.* 566, 1 ff., mit ganz geringen Abweichungen. Übersetzt bei Pines, *Atomenlehre* 29. *b* betont, daß es sich nicht um ein theoretisches *taǧwīz* handelt. Vgl. dazu Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 135, 8 ff.

17: *Maq.* 401, 5 ff.:

„Gewisse Leute lehrten: *a* Was durch unser (eigenes) Handeln erzeugt wird (*tawallada*), z. B. ein gebrannter Ziegel (?), der aus Weiß und Rot (Kalk und Lehm?) entsteht, der Geschmack des *fālūḏaǧ*, wenn man Stärkemehl mit

Zucker vermischt und (beides) garkocht, oder der Duft, der (dabei?) entsteht, der Schmerz, der bei einem Schlag entsteht, und das Wohlbehagen, das entsteht, wenn man etwas ißt, das Austreten des Lebensodems bei einem Messerstich (*waǧʾa*), das Austreten des Samentropfens bei der Bewegung (während des Geschlechtsaktes), das Dahineilen eines Steines, wenn man ihn schleudert, und das Dahineilen eines Pfeiles, wenn man ihn abschießt, die Wahrnehmung, welche entsteht, wenn wir die Augen öffnen – all das ist (gleichfalls) unser (eigenes) Handeln und entsteht aus den in uns (selber) zu lokalisierenden Ursachen (*al-asbāb al-wāqiʿa minnā*). *b* Ebenso ist, wenn jemand sich beim Fallen eine Hand oder einen Fuß bricht, dies von demjenigen bewirkt, der die Ursache dafür liefert, und ebenso ist, wenn die Hand oder der Fuß durch Einrichten (des Knochens) wieder in Ordnung kommen, dies vom Menschen (d. h. vom Arzt) bewirkt; ebenso die Dauerinvalidität des Fußes, wenn man ihn so gebrochen oder geschwächt hat, daß es zu einer dauernden Funktionsunfähigkeit gekommen ist. *c* Ebenso ist endlich auch die Wahrnehmung aller Sinnesorgane vom Menschen bewirkt.

d Der Vertreter dieser Lehre behauptete, daß, wenn jemand einen andern schlage und dieser den Schlag merke, dieses Merken[25] von dem bewirkt sei[26], der den Schlag ausgeführt habe, daß dieser (also) bei einem andern Wissen bewirken könne. *e* Wenn er einem andern mit der Hand das Auge öffne und dieser dann (etwas) wahrnehme, so sei die Wahrnehmung, behauptete er, von dem bewirkt, der das Auge öffne. *f* Ebenso sei, wenn jemand einen andern blende, die Blindheit von ihm bei diesem andern bewirkt.

g Der Vertreter dieser Lehre behauptete (weiterhin), der Mensch übe Wirkung aus auf etwas anderes durch eine Ursache, die er an sich selber entstehen lasse; an sich selber bewirke er (somit) erzeugte Handlungen und nichterzeugte Handlungen. *h* Der Vertreter dieser Lehre behauptete, die Menschen (selber) bewirkten die Farbe, d. h. die Weiße, des Nougats ebenso wie die Süße und den Duft des *fālūḏaǧ*, Schmerz, Wohlbehagen, Gesundheit, Invalidität (*zamāna*) und Lust. *i* Das ist die Lehre Bišr b. al-Muʿtamir's, des Hauptes der Baġdāder Schule unter den Muʿtaziliten".

Zum Teil übersetzt von M. Bernand in: SI 37/1973/36. Allgemein ist hierzu Text XXI 140, dort vor allem *f* und *m*, zu vergleichen; weiterhin Bd. III 116 ff. Von den in *a* genannten Beispielen sind manche auch später immer wieder diskutiert worden. Andere wurden dagegen offenbar bald vergessen; so erklären sich vermutlich gewisse Korruptelen im Text. Der *rasm*, der unserer Lesung *al-āǧurr* „gebrannter Ziegel" zugrundeliegt, ist anscheinend in allen Handschriften gleich; eine von ihnen punktiert sogar in dieser Weise. Ritter erwägt im Apparat die Lesung *al-amr*; jedoch scheint mir dies viel zu blaß. Bernand versucht es mit *al-aḥmar* (in SI 37/1973/36, Anm. 1); jedoch vermag ich nicht einzusehen, wie Rotes aus Weißem und Rotem entstehen soll. Man muß an konkretere Vorgänge denken. Beim Brennen von Ziegeln muß der (rote) Lehm mit einem Magerungsmaterial, Kalk, Sand oder anderem, versetzt werden. – Im folgenden bin ich bei *wa-ka-naḥwi r-rāʾiḥa al-ḥādiṯa* davon ausgegangen, daß es entsprechend der Parallele in *h* noch zu dem *fālūḏaǧ*-Beispiel gehört. Allerdings würde man dann eigentlich ein *al-ḥādiṯa ʿindahū* erwarten. Natürlich ließe sich, wenn man schon eine Lacuna annimmt, diese auch anders als mit *ʿindahū* ausfüllen; wir hätten es dann mit einem separaten Beispiel zu tun. Die Worte mit dem Folgenden zu verbinden („der Duft und der Schmerz, die sich bei einem Schlag ergeben"), empfiehlt sich wohl schon aus inhaltlichen Gründen nicht; dagegen ist die Kausalbeziehung zwischen Schmerz und Schlag immer ein Paradebeispiel geblieben. – Zur Konjektur *al-waǧʾa* statt der offenbar von allen Handschriften gedeckten Lesung *al-waǧba* vgl. Text XXII 158, Kommentar (in Bd. VI). – Zu *c* vgl. Abū Rašīd, *Masāʾil fī l-ḫilāf* 305, 9 ff. nach dem *K. al-Masāʾil al-wārida* des Kaʿbī (dazu Horten, *Abu Raschíd* 165) und unten Text 20; zur Fragestellung als solcher Bd. III 118 f. – Zu *nāṭif* „Nougat" in *h* vgl. Isrāʾīlī, *K. al-Aġḏiya* II 231, 4 ff. Es handelt sich um eine Süßspeise, die aus Honig hergestellt wird. Der Honig wird schaumig geschlagen und verliert dabei seine gelbe Farbe; die Weiße des Schaums ist darum vom Menschen bewirkt. – Mit *zamāna* in *h* ist vermutlich dasselbe gemeint wie in *b*: eine Dauerinvalidität, durch die das Gehen unmöglich wird. So wird das Wort auch unten in Text XXI 77, c und später bei Ibn Mattōya gebraucht (*Muḫīṭ* I 386, 2 f. Houben/370, 11 ʿAzmī). „Chronische Krankheit" – so der heutige arabische Sprachgebrauch – wäre zu weit.

[25] *ʿilm*, eig.: „Wissen".
[26] Auch: „das Handeln dessen sei".

18: Ḫaiyāt, *Intiṣār* 52, 1 ff. (= 63, 9 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Bišr) behauptete, der Mensch könne Farben, Geschmäcke und Gerüche, Hitze und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, Weichheit und Rauheit und alle (übrigen) Erscheinungsformen der Körper bewirken".

Ḫaiyāṭ: „*b* (Ibn ar-Rēwandī) hat gelogen und Unsinn geredet. Bišr lehrte nicht, was er von ihm erzählt, daß nämlich die Erscheinungsformen der Körper bewirkt werden (können), dort wo es[27] nach Bišr unmöglich durch das Bewirken eines andern als Gott zustandekommen kann. *c* Bišr behauptete nur, daß diejenigen Farben, welche durch eine Ursache von seiten des (Menschen) zustandekommen, von ihm bewirkt sind. *d* Was dagegen nicht durch eine Ursache seinerseits zustandekommt, das gehört Gott, und (der Mensch) hat daran nichts bewirkt".

a vgl. Aʿsam 125 nr. 65/Übs. 192. Zu *b* vgl. die Übersetzungen von Nader (S. 58) und M. Bernand in: SI 37/1973/29, die beide dort ohne die Konjektur von Nyberg auszukommen versuchen. Das läßt sich in der Tat vertreten; *mā* (statt *mimmā*) wäre dann als Negation zu verstehen. Nur ist *mā* als Negation des Imperfekts (statt *lā*) in Prosatexten dieser Art verhältnismäßig selten; außerdem ist Ḫaiyāṭs Gedankengang nicht mehr so geradlinig, wie man nach dem vorhergehenden Vorwurf der Entstellung erwarten sollte. Man müßte dann über-

[27] Ich lese mit Nyberg 194 ff. *mimmā* statt *mā*. Allerdings braucht man im folgenden nicht *yaqaʿu* in *taqaʿu* zu ändern; Subjekt ist *mā* in *mimmā*.

setzen: „Bišr lehrte nicht, was er von ihm erzählt ... (Zwar) ist nach Bišr keineswegs unmöglich, daß es durch das Bewirken eines andern als Gott zustandekommt. (Jedoch) behauptete Bišr nur, daß ...". Zusätzlich stellt sich bei dieser Übersetzung die Frage, was man nun mit dem „es" im zweiten Satz anfangen soll. Bernand ändert darum hier mit Nyberg *yaqa'u* in *taqa'u*; dann bezöge sich das, was „durch das Bewirken eines andern als Gott zustandekommt", eindeutig auf die „Erscheinungsformen". Gimaret scheint sich *Théories* 37 der Interpretation von Bernand anzuschließen. Jedoch äußert er sich nicht zu der philologischen Crux. Ich halte die Bedenken von Nyberg weiter für berechtigt. Allerdings muß ich gestehen, daß ich mit seiner Konjektur auch nicht ganz glücklich bin. – In *a* könnte sich Ibn ar-Rēwandī auf einen doxographischen Bericht wie 16, a stützen. Seine verkürzte Darstellung wirkt offensichtlich nach bei Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 138, 3 ff. und *Farq* 143, 5 ff./157, –7 ff. > Šahrastānī 44, –7 ff./93, 4 ff. > Samʿānī, *Ansāb* II 155, 14 ff. und Ṣafadī, *Wāfī* X 155, 12 f. Unabhängig ist Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IX 12, 5 ff. nach älterer Quelle; aber die Stelle bringt nichts Neues. Radikalisiert bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 197, 6 ff. und Dāwūdī, *Ṭab.* I 115, 7 ff.

19: Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 644, 16 ff.:

„*a* Die ahl as-sunna nämlich zwangen die (Muʿtaziliten) aufgrund ihrer *tawallud*-These zu der Konsequenz, daß, würden zwei Männer von gleicher Kraft einen Stein bewegen und dieser auch tatsächlich sich bewegen, die Bewegung, die in ihm auftrete, von den beiden, die (ihn) bewegten, bewirkt sei und in ihrer Macht stehe; somit sei ein und dieselbe Sache durch zwei Agentien bewirkt ... *b* Bišr b. al-Muʿtamir behauptete daraufhin, daß, wenn der Stein eine gerade Zahl von Atomen habe, die Hälfte von ihnen durch den einen und die andere Hälfte durch den andern bewegt werde. *c* Da sagte man zu ihm: Wenn die Zahl der Atome nun ungerade ist, z. B. elf? *d* Er antwortete: (Dann) gehen sechs Bewegungseinheiten auf das Konto des ersten und die fünf restlichen auf das des zweiten. *e* Man erwiderte ihm: Wenn nun beide (Männer) an Körperbau, Kraft, Einsatz und Willen (völlig) gleich wären, wie sollte man sich dann noch vorstellen, daß dem einen mehr und dem andern weniger zukommen? *f* Er antwortete: Es ist undenkbar, daß sie darin (völlig) gleich wären. *g* Man sagte zu ihm: Wie kommst du denn darauf? *h* Er antwortete: Weil sonst daraus mit Notwendigkeit entweder folgte, daß eine einzige Wirkung/Handlung von zwei Agentien ausgehen könnte oder daß die Bewegung eines Atoms noch einmal teilbar sei. Beides ist undenkbar. Was aber zu Undenkbarem führt, ist selber undenkbar. *i* Er verglich dies dann mit dem Fall, wo ein (unausgefülltes Raum-)Atom (*ǧuzʾ*) sich zwischen zwei Männern befindet, der eine zur Rechten, der andere zur Linken. Da könnten die beiden auch nicht (genau) die gleiche Kraft und den gleichen Willen haben, sich auf dieses Raumatom hinzubewegen (d. h. dessen Platz zu besetzen); denn sonst – wenn also keiner von beiden seinen Willen besser durchsetze – führe dies zu einer von zwei Konsequenzen, von denen

jede (auf ihre Art) unhaltbar sei: entweder rührten sie sich nicht von der Stelle, ohne doch daran gehindert zu sein, oder sie würden beide dieses Raumatom gemeinsam ausfüllen. Beides sei aber unhaltbar. So verhalte es sich dann auch in diesem (dem ersteren) Fall."

Zum Problem vgl. Text XVI 21, XVIII 11 und XXI 13 sowie allgemein Aš'arī, *Maq.* 409, 7 ff. Man wird annehmen dürfen, daß die in *a* erwähnten *ahl as-sunna* zur Zeit Bišrs hierbei noch nicht die vornehmlichen Gesprächspartner der Muʿtaziliten waren. Der Ausweg, den Bišr selber in *i* findet, läßt eher Verwandtschaft mit Naẓẓām erkennen (vgl. Text XXII 20, auch 17 – 18). Ich habe dieses Argument in Bd. III 121 mißverstanden; dort bin ich noch von einer handschriftlichen Vorlage ausgegangen, die ich erst jetzt durch die Edition Damaskus 1993 habe ersetzen können. Bišr denkt nicht, wie ich dort annahm, an ein kompaktes Materieatom, auf das die beiden Männer wie auf einen Stein Druck ausüben (nur eben jetzt von entgegengesetzten Seiten und darum gegeneinander wirkend), sondern an ein leeres „Feld" von der Größe eines Atoms, auf das beide zur gleichen Zeit vorrücken wollen. Ein isoliertes Materieatom hätte es ja auch nach der damals üblichen Meinung gar nicht geben können (vgl. Bd. III 224 f. und 68).

20: Ǧāḥiẓ, *al-Masāʾil wal-ǧawābāt fī l-maʿrifa*, ed. Pellat in: Mašriq 63/1969/316, 4 ff. (= *Rasāʾil* IV 47, 5 ff.):

„*a* Gewisse Leute behaupten, alle Erkenntnisse seien von ihrem Träger (*fāʿil*) bewirkt, mit Ausnahme einer solchen, der keine Ursache von seiner Seite vorausgeht und die nicht durch einen Grund (*ʿilla*) innerhalb seines Wirkens notwendig hervorgebracht ist. *b* Sie behandeln die Erkenntnis Gottes und seines Propheten[28], das Wissen um seine Gesetze und alles, worin Uneinigkeit und Meinungsstreit bestehen und dessen Wesen nur durch Nachdenken und Diskussion zu erkennen ist, nicht anders als die Wahrnehmung durch die fünf Sinne. *c* Sie behaupten, dies alles werde von ihnen (selber) bewirkt nach Maßgabe der effizierenden Ursachen und der voraufgehenden Gründe.

d Dabei behandeln sie die Erkenntnis der Richtigkeit von Informationen (*aḫbār*), etwa das Wissen von fernen[29] Städten und (den Ereignissen) vergangener Tage, z. B. (von den Schlachten bei) Badr und Uḥud, dem Grabenkrieg und anderen Geschehnissen und Zeiten oder das Wissen von (der Existenz von) Farġāna, Andalus, China, Äthiopien und anderen Dörfern und Städten, als erworben und durch freien Entscheid (*iḫtiyār*) gewonnen; denn sie (selber) seien es ja, die solange nachgedacht hätten, bis sie den Unterschied zwischen einem Informanten, dessengleichen man nicht der Lüge zeihen kann[30], und einem andern, bei dem eine Lüge möglich ist, erkannten.

---

[28] Gemeint ist: „die Erkenntnis, wer der wahre Prophet ist". Man braucht darum nicht *rasūlihī* in *rusulihī* zu ändern, wie Pellat vorschlägt.

[29] *an-nāʾiya*, so mit einer Konjektur von Pellat.

[30] Ich möchte *muḫbir* lesen statt *maǧīʾ*. Das *fī*, das Pellat einschieben will, ist überflüssig. Zu *maǧīʾ* in diesem Zusammenhang vgl. Text IX 21, Kommentar.

e Sie behaupteten, daß alle Erkenntnisse in ein und derselben Weise zustande kämen und ihre Beweise und Gründe den gleichen Aspekt hätten – ausgenommen nur das, was die Sinne unerwartet aufnehmen[31] und was auf die Seele eindringt, wenn sie einmal untätig oder sich dessen nicht bewußt ist, und dann das Sinnesorgan beherrscht und Macht über das Handlungsvermögen ausübt, ohne daß ein Öffnen des Auges (*baṣar*), ein (bewußtes) Hinhorchen mit dem Ohr, ein (bewußtes) Riechen mit der Nase, Schmecken mit dem Mund oder[32] Berühren mit der Haut vorläge. *f* Dieses (letztere) Aufnehmen wird von Gott bewirkt, nicht vom Menschen, (und zwar) gemäß der Art, in der er die Menschennatur geprägt und die Geschöpfe angelegt hat[33].

Sie lehrten (weiterhin): *g* Wenn die Wahrnehmung mittels der fünf Sinne, sofern ihr die (zugehörigen) Ursachen vorausgehen und sie durch die (entsprechenden) Gründe notwendig hervorgerufen wird[34], von dem bewirkt wird, was ihr vorausgeht und sie notwendig hervorruft, und wenn die Sinneswahrnehmung der Ausgangspunkt der Erkenntnis ist sowie das, was man für (den Schluß auf) das Transzendente (*al-ġā'ib*) als Parallele heranzieht und als Beweis für das Nichtaugenfällige (*al-ḫafī*) gebraucht, und wenn schließlich, sobald sie in Ordnung ist, auch die Erkenntnisse in Ordnung sind bzw., wenn sie fehlerhaft ist, so auch jene – dann ist das, was der Intellekt aus ihr herausholt und wozu er sie zum Zeugen nimmt, z. B. das Wissen von Einheitsbekenntnis und Theodizee (*at-ta'dīl wat-taǧwīr*) oder[35] die Exegese von dunklen Textstellen, und alles Wissen sowie alle Kunst, die der Verstand durch Forschung an den Tag bringt oder[35] die Seele durch Nachdenken wahrnimmt, wie z. B. Arithmetik und Geometrie, Färberei und Ackerbau umso eher von (dem Menschen) bewirkt und seinem Erwerb zuzuschreiben.

Sie lehren: *h* Daß[36] die Sinneswahrnehmung gemäß der von uns beschriebenen und vorausgesetzten Hervorbringung durch (entsprechende) Ursachen und gemäß dem Vorausgang von Gründen vom Menschen bewirkt wird, läßt sich damit beweisen, daß jemand, der sein Auge (*baṣarahū*) öffnet, nichts wahrgenommen hätte, wenn er es nicht geöffnet hätte. *i* Da nun zwar die Sehkraft (*baṣar*) vorhanden sein kann, ohne daß man etwas wahrnimmt, dagegen nicht die Wahrnehmung nicht vorhanden sein kann bei gleichzeitiger Öffnung (des Auges), ist dies ein Beweis dafür, daß Wahrnehmung nur auf die Öffnung (des Auges) zurückzuführen ist, nicht auf die Sehkraft (an sich). *k* Denn wäre sie auf Intaktheit (*ṣiḥḥa*) der Sehkraft zurückzuführen, so wäre die(se) Intaktheit niemals vorhanden, ohne daß es auch Wahrnehmung gäbe. Da es aber die Intaktheit geben kann, ohne daß zugleich Wahrnehmung

[31] Wörtlich: „plötzlich vorfinden, feststellen".
[32] Wörtlich: „und".
[33] Ich lese *ṭaba'a* und *rakkaba* statt *ṭubi'a* und *rukkiba*.
[34] Gemeint ist etwa das Öffnen der Augen beim Sehen, das bewußte Hinhorchen beim Hören usw.
[35] Wörtlich: „und".
[36] Ich ergänze mit Pellat ein *an*.

vorhanden ist, andererseits nicht die Wahrnehmung bei gleichzeitiger Öffnung (des Auges) nicht vorhanden sein kann, ist dies Beleg dafür, daß sie nur auf die Öffnung (des Auges) zurückzuführen ist, nicht auf die Intaktheit der Sehkraft.

Sie lehren: *l* Und weil die natür(liche Veranlagung) der Sehkraft nicht in Aktion tritt, bis derjenige, der (die Augen) öffnet, sie eben dadurch in Aktion treten läßt, und weil weiterhin das Öffnen der Grund für die Wahrnehmung und eine Voraussetzung dafür und eine Vorbereitung dazu ist, während die Wahrnehmung weder ein Grund für das Öffnen ist noch eine Voraussetzung dafür und eine Vorbereitung dazu, deshalb muß (die Wahrnehmung) von dem bewirkt sein, der (die Augen) öffnet; denn wenn eine Ursache notwendig effizierend ist, so folgt das Verursachte aus ihr.

m Nach Abschluß der (Ausführungen über die) Sinneswahrnehmungen lehren sie sodann bezüglich der Erkenntnis von Gott und seinen Propheten und allem, worin Uneinigkeit und Meinungsstreit besteht: All dies kann auf zweierlei Art auftreten. Entweder entsteht es von seiten des Menschen aufgrund vorhergehender Spekulation, oder es entsteht primär (*'alā l-ibtidā'*), nicht aus einem notwendig effizierenden Grund und einer vorausgehenden Ursache. *n* Wenn (die Menschen) es nun primär entstehen lassen, so steht keinem Tun der freie Willensentscheid besser an noch ist es der ‚Notwendigkeit' ferner als dieses. *o* Wenn es dagegen nur aufgrund vorhergehender Spekulation zustande kommt, so wie wir zu Anfang (unserer) Ausführungen bewiesen haben, daß (sogar) die Sinneswahrnehmung vom Menschen bewirkt ist, wenn eine Ursache dazu von seiner Seite vorausgeht, dann ist das Wissen von Gott, seinen Schriften und Propheten umso eher von ihm bewirkt, da er (in diesem Falle) weiß aufgrund eigener Spekulation und erfaßt[37] aufgrund eigenen Forschens.

p Das sind zusammengefaßt die Beweise dieser Leute. Ihr Anführer ist Bišr b. al-Mu'tamir.

q Im übrigen entwickeln sie dann verschiedene Ansichten zur Sinneswahrnehmung, mit Ausnahme dessen, wo (der Mensch) selbst (*bi-'ainihī*) seine Wahrnehmung intendiert und sie mit dem Öffnen (des Auges) und dem Willensakt beabsichtigt; denn wäre das Öffnen selbst nicht von einer Absicht und einem Willensakt begleitet, so wäre es nicht von demjenigen, der (die Augen) öffnet, bewirkt. *r* Wie aber könnte die Wahrnehmung ohne Absicht (seinerseits) von ihm bewirkt sein? Könnte das Öffnen vom Menschen bewirkt sein, ohne daß er es wollte und beabsichtigte, so gäbe es keinen Unterschied zwischen dem, was von einem Menschen und was von anderem bewirkt wird[38]. *s* Denn die Fortbewegung (*ḏahāb*) eines Steines kann unmöglich von ihm bewirkt sein, wenn er ihn nicht angestoßen hat und dies nicht beabsichtigte und es ihm nicht in den Sinn kam. So ist auch die Wahrnehmung, wenn sie

[37] *adraka*, eig.: „wahrnimmt".
[38] *baina fi'li l-insān wa-fi'li ġairihī. Ġairuhū* ist dabei gewiß nicht „ein anderer Mensch"; denn es geht ja um den Unterschied zwischen beabsichtigtem und unbeabsichtigtem Bewirken. Gemeint ist Gott.

ihm nicht in den Sinn kommt und er sie nicht beabsichtigt oder intendiert, nicht von ihm bewirkt."

Zur Sache vgl. Bd. III 118 f. und 249.

21: Aš'arī, *Maq.* 391, 11 ff.:

„Andere lehrten: *a* Alles, was der Mensch weiß, kann er im Augenblick seines Wissensaktes unter einem andern Gesichtspunkt als dem, unter dem er es weiß, auch nicht-wissen. Jemand mag z. B. einen Bewegungsakt erkennen, ohne zu wissen, daß dieser nicht andauert, daß er von jemandem gewirkt ist, der einen freien Willen hat, und daß er (bald) an dem nächsten Punkt (*makān*, der Strecke, auf der die Bewegung verläuft) auftreten wird. Oder jemand erkennt zwar die Körper, weiß aber nicht, daß sie in der Zeit entstanden sind. *b* Sie lehrten: Es ist gedanklich und real unmöglich (*muḥāl mumtani'*), daß jemand zugleich weiß und nicht-weiß, daß ein Körper existiert oder daß eine Bewegung nicht andauert. *c* Dagegen ist nicht denkunmöglich, daß jemand zwar weiß, daß ein Bewegungsakt existiert, aber nicht weiß, daß dieser an dem nächsten Punkt (wieder) auftreten wird und daß er entweder von Gott gewirkt wird oder von einem Lebewesen, das dazu die Macht erhielt. *d* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail und des Bišr b. al-Mu'tamir."

Zu *c* vgl. Text XXI 25, b und 26; die Gegenposition vertrat Naẓẓām (Text XXII 171 – 172). Zur Sache Bd. III 119 f.

22: *Maq.* 393, 8 ff.:

„Einige von ihnen lehren: *a* Etwas mag in ein und demselben Augenblick (*ḥāl*) durch zwei Wissensakte erkannt werden; *b* die(se) beiden Wissensakte mögen entweder alle ‚notwendig' oder alle durch freien Willen bestimmbar (*iḫtiyārī*) sein. *c* Sie lehren: Wenn das Wissensobjekt ein Körper ist, so mag dieser (sogar) durch viele Wissensakte erkannt werden, von denen die einen aus Notwendigkeit und die anderen aus freiem Willensentscheid zustandekommen. *d* Wenn es dagegen ein Akzidens ist, so wird es immer nur durch freien Willensentscheid erkannt werden. *e* Allerdings kann es auch einmal (*fī ḥāl*) durch viele Wissensakte erkannt werden. *f* Das ist die Lehre des Bišr b. al-Mu'tamir."

23: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 121, – 5 ff. (= 170, 9 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Abū l-Huḏail, Bišr b. al-Mu'tamir, Hišām al-Fuwaṭī und alle die Mu'taziliten, welche eine ‚Erzeugung' (sekundärer Akte) annehmen, verlassen den Schulkonsens mit ihrer Lehre, daß die Ungläubigen ihren Unglauben im Herzen des Propheten bewirken, daß sein Herz Gefäß für ihren Unglauben sei und daß in ihm viel Unglauben stecke".

Ḫaiyāṭ: „... *b* Die Lehre Abū l-Huḏail's, Bišr b. al-Mu'tamir's, Hišām al-Fuwaṭī's und (aller) derjenigen, welche eine ‚Erzeugung' (sekundärer Akte) annehmen, lautet folgendermaßen: Wenn jemand einem einen Schmiß oder eine Wunde zufügt oder ihn ermordet, so findet sich der Schmiß am Kopf des dergestalt Verletzten, die Wunde an dem Verwundeten, das Ermordetsein (*qatl*) an dem Ermordeten. *c* Denn der Schmiß und die Wunde befinden sich am Körper des Verwundeten, und das Ermordetsein versetzt denjenigen, dem es inhäriert, in einen andern Zustand als vorher[39]; etwas verändert sich aber nur aufgrund einer Veränderung, die ihm ausschließlich innewohnt. *d* Weiter: Wir haben festgestellt, daß die Polytheisten dem Propheten bei der Schlacht von Uḥud die bekannten (Verletzungen) zufügten: sie versetzten ihm einen Schmiß ins Gesicht, sie brachen ihm einen äußeren Schneidezahn aus, und sie quetschten ihm das Bein; *e* wir wissen aber, daß, was sie dem Propheten antaten, zum Propheten gelangte und sich an ihm befand. Der Prophet wies ja mit folgenden Worten auf das hin, was man ihm angetan hatte: ‚Wie kann ein Volk gedeihen, das dies seinem Propheten angetan hat, während er es zu Gott aufrief?' *f* Man kann aber nicht sagen: ‚Im Gesicht des Propheten war Sünde' bzw. ‚An seinem Munde war Unglaube'[40]; denn dies erweckt den Anschein, das sei von ihm bewirkt (*fi'l lahū*). *g* Man muß sich vor all jenen Formulierungen (*alfāẓ*) hüten, durch die in bezug auf den Propheten der Anschein von etwas erweckt wird, das sich für ihn nicht ziemt und bei ihm nicht denkbar ist. *h* Der Verfasser nun behauptet, daß alles, was dem Propheten bei der Schlacht von Uḥud inhärierte (d. h. was an ihm geschah), von dem Propheten selber von Natur aus bewirkt wurde. *i* Welche Lehre ist da schlechter und abscheulicher: die des Abū l-Huḏail und des Bišr b. al-Mu'tamir oder die des Verfassers? Nach der Lehre des Verfassers müßte man analog auch behaupten, daß der Prophet derjenige war, der sich selber einen Schmiß beibrachte und sich den äußeren Schneidezahn ausbrach und das Bein quetschte; denn all dies ist ja nach seiner Meinung von ihm selber bewirkt und nicht von jemandem anders".

a vgl. A'sam 166 nr. 192/Übs. 233. Zu *e* vgl. Ibn Isḥāq, *Sīra* 571, 11 ff.; zur Sache Bd. III 120. Ḫaiyāṭ verschweigt in *h*, was er sonst gerne betont: daß nämlich die Lehre, auf die er Ibn ar-Rēwandī dort festlegt, vermutlich auch die Mu'ammars war (s. o. Text XVI 12, d und 18, c).

[39] Ich habe den ersten Teil dieses Satzes (Z. 5: *wal-qatl maugūd fī l-maqtūl*) hier unübersetzt gelassen. Mir scheint, daß es sich um eine Dittographie zum Vorhergehenden (Z. 4) handelt; der Verlauf des Gedankenganges wird durch die Doublette gehemmt.

[40] Gemeint ist der Schmiß, der, da unrechtmäßig zugefügt, Sünde war, bzw. die Lücke in den Schneidezähnen, die dem Propheten von Ungläubigen aufgrund von deren Unglauben beigebracht worden war.

24: *Maq.* 413, 10 f.:

„Man erzählt von Bišr b. al-Muʿtamir, er habe es für möglich gehalten, daß Bewegung Ruhe erzeugt und Ruhe Bewegung, Bewegung auch Bewegung und Ruhe Ruhe".

25: Kaʿbī, *Maqālāt* 73, 1 f.:

„Die Bewegung befindet sich weder am ersten Punkt noch am zweiten, sondern der Mensch bewegt sich aufgrund ihrer vom ersten zum zweiten".

Nahezu wörtlich übereinstimmend bei Aš'arī, *Maq.* 355, 10 f., nur daß „Mensch" durch „Körper" ersetzt ist > Baġdādī, *Farq* 144, 7 ff./158, 12 ff. mit anschließender Polemik.

26: *Maq.* 509, 9 ff.:

„*a* Die Muʿtazila lehrte insgesamt, daß, wenn man Gott die Eigenschaft zuschreibe, wollend zu sein, dies unter die (Kategorie der) Tateigenschaften falle. *b* Nur Bišr b. al-Muʿtamir nicht: er behauptete, Gott habe von Ewigkeit an gewollt, daß man ihm gehorche, allerdings nicht, daß man ihm zuwiderhandle".

Im letzten Satz ließe sich auch übersetzen: „... daß man ihm gehorche und nicht zuwiderhandle". Vgl. aber Text 30.

27: *Maq.* 512, 13 f.:

„Die gesamte Muʿtazila mit Ausnahme von Bišr und ʿAbbād lehrte, daß Gott das, von dem er wußte, daß es sein/geschehen werde, nicht von Ewigkeit an wollte, sondern es dann (erst) wollte".

Für ʿAbbād b. Sulaimān vgl. die sinngemäß verwandten Texte XXV 52–53.

28: Baġdādī, *Farq* 141, ult. ff./156, 10 ff.:

„*a* (Die Muʿtaziliten) erklärten (Bišr) für ungläubig auch wegen seiner Lehre, daß Gott von Ewigkeit her wollend gewesen sei, *b* und wegen seiner Lehre, daß, wenn Gott wisse, daß irgendeine menschliche Handlung geschehen werde, und er sie (dann) nicht verhindere, er gewollt habe, daß sie geschehe."

29: *Maq.* 513, 1 ff.:

„Bišr b. al-Muʿtamir und seine Anhänger lehrten: *a* Das Wollen Gottes ist von Gott zu unterscheiden. *b* Es gibt zwei Arten von Wollen: ein Wollen, mit dem man ihn als Tun beeigenschaften (kann), und ein (anderes) Wollen, mit dem er seinem Wesen nach beeigenschaftet wird. *c* Das Wollen, mit dem er seinem Wesen nach beeigenschaftet wird, hat nichts mit den Sünden seiner Geschöpfe zu tun. *d* (Dagegen) hielt er für möglich, daß es sich auf die übrigen Dinge beziehe."

Etwas kürzer auch *Maq.* 190, 5 ff.

30: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI_2 3, 9 ff.:

„*a* Es gibt zwei Arten eines von Gott ausgehenden Wollens: eine Wesenseigenschaft und eine Tateigenschaft. *b* Von Ewigkeit an hat er alle seine (eigenen) Taten und alle Gehorsamswerke der Menschen gewollt. *c* Nach (Bišrs) Meinung ist es nämlich nicht denkbar, daß jemand von etwas Richtigem und Gutem (*ṣalāḥ*^{an} *wa-ḫair*^{an}) weiß, ohne es (auch) zu wollen. *d* Er sagte: Da (Gott) von dem allem weiß, will er es auch. *e* (Für) das Wollen (hingegen), welches eine Tateigenschaft ist (, gilt Folgendes): Wenn (Gott) damit sein eigenes Tun will[41], so ist dies ein von ihm (ausgehender) Akt des Erschaffens[42] und geht seinem Tun voraus; denn von zwei Dingen kann nicht eines aufgrund des andern[43] zustandekommen, während sie beide gleichzeitig sind. *f* Wenn er damit aber menschliches Handeln will, so ist es (gleichbedeutend mit) sein(em) Gebot dazu".

Quelle hierzu ist Kaʿbī, der von Šahrastānī – und zwar offenbar ohne Zwischenglied – zitiert wird (45, 5 ff./94, 5 ff.). Zur Sache (Text 26–30, auch 31–34) vgl. Bd. III 122 f.

31: *Maq.* 510, 12 ff.:

„Bišr b. al-Muʿtamir lehrte: *a* Die Erschaffung eines Dinges ist nicht mit diesem identisch. *b* Das Wollen betrachtete er dabei als ein Erschaffen. *c* Er verwarf die These des Abū l-Huḏail, daß das Erschaffen Wollen und Rede (nämlich das Aussprechen des Schöpfungswortes) sei; er verwarf die Rede (als unnötig)".

---

[41] Ich lese mit der Parallele bei Šahrastānī 45, 8/94, 10 *in arāda bihā* (als Pendant zu dem *in/iḏā arāda bihā* im folgenden Satz) statt *au al-murād bihā*.

[42] Ich lese, wiederum mit Šahrastānī, *fa-hiya* statt *wa-hiya*. Der Text, so wie er im *Muġnī* steht, ist in jedem Fall verderbt.

[43] Ich lese *bi-ṣāḥibihī* statt *yuṣāḥibuhū*; vgl. die (etwas anders formulierte) Parallele bei Šahrastānī 45, 9 f./95, 1 f.

32: *Maq.* 364, 16 f.:

„Bišr b. al-Muʿtamir lehrte: *a* Die Erschaffung eines Dinges ist nicht mit ihm identisch. *b* Die Erschaffung ist vor dem Erschaffenen (da); *c* sie besagt, daß Gott das Ding will".

Kurz auch *Maq.* 511, 7 f. nach Zurqān. Ähnlich Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 69, 16 ff., wo neben *ḫalq* noch *takwīn* als Begriff eingeführt wird; so auch Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 307, 4 f. und 350, 3 f.

33: *Maq.* 541, 16 f.:

„Manche lehrten: *a* ‚Geschaffen' heißt: es gibt dafür einen Schöpfungsakt. *b* Sie betrachteten den Schöpfungsakt unter keinen Umständen als Rede. *c* Zu ihnen gehörten Abū Mūsā (al-Murdār) und Bišr b. al-Muʿtamir".

34: Ṣābūnī, *Bidāya* 67, ult. f.:

„Ibn ar-Rēwandī und Bišr b. al-Muʿtamir lehrten: (Das In-die-Existenz-Treten-Lassen, *takwīn*) ist eine Hypostase (*lā fī maḥall*)".

Von dort wohl übernommen bei Bayāḍī, *Išārāt al-marām* 220, 8 f.; für Abū l-Muʿīn an-Nasafī vgl. Text XXXV 10. Der Terminus *takwīn* ist charakteristisch für ostiranische ḥanafitische Texte (vgl. Text 32, Kommentar und Bd. III 187).

35: *Intiṣār* 52, −7 ff. (= 64, 12 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Die Muʿtazila erklärt (Bišr) für ungläubig, weil er lehrte: Gott verfügt über eine (Art) Gunstbeweis (*laṭīfa*), aufgrund dessen die Menschen, wenn er ihn ihnen zukommen ließe, glauben würden, und: *b* daß die Schöpfung (*ḫalq*, d. h. die Menschheit) im Paradies ihren Anfang nahm, war heilsamer für sie (*aṣlaḥ lahum*), als wenn sie auf Erden (*fī d-dunyā*) ihren Anfang genommen hätte. *c* Wenn Gott jemanden sterben läßt, von dem er weiß, daß er in Unglauben fallen wird, so ist dies besser (*ḫair*) für ihn, als wenn er ihn am Leben läßt".

Ḫaiyāṭ: „*d* Wisse, daß der Autor ... diese Lehre, die er hier von Bišr berichtet, verstümmelt hat. *e* Es handelt sich um die Lehre vom Gnadenerweis (*luṭf*): Bišr behauptete, daß Gott über einen Gnadenerweis verfüge, aufgrund dessen die Ungläubigen, wenn er ihn ihnen zukommen ließe, aus freiem Entschluß glauben würden, derart daß sie sich immerwährenden Lohn in den Gärten der Wonne (*ǧannāt an-naʿīm*, vgl. Sure 5/65 usw.) verdienten; *f* jedoch habe er dies nicht an ihnen gewirkt. *g* Die Muʿtazila hat ihn

deswegen getadelt und mit ihm darüber solange disputiert, bis er widerrief und sich vor seinem Tode davon bekehrte ..."

a – *c* vgl. Aʿsam 127 § 67/Übs. 193. Dieser Passus liegt zugrunde bei Baġdādī, *Farq* 141, −5 ff./156, 4 ff. Jedoch sind dort *b* und *c* wie *a* deutlich als Irrealis formuliert: „Hätte Gott die Vernunftwesen (*ʿuqalā'*) von Anfang im Paradies geschaffen und ihnen dies als Gunst gewährt (*tafaḍḍala ʿalaihim bi-ḏālika*), so wäre dies (damit auch) heilsamer für sie gewesen ... Wüßte er, daß jemand glauben würde, wenn er ihn am Leben ließe, so wäre es heilsamer für ihn (d. h. diesen Menschen), wenn er ihn am Leben ließe als wenn er ihn im Unglauben sterben ließe". *c* ist also von Baġdādī außerdem umgekehrt worden. Der Irrealis ist wahrscheinlich richtig gewählt; Ibn ar-Rēwandī benutzt statt der Nebensätze Infinitive, und in *b* ist dem einzigen finiten Verb (*kāna* im Perfekt) nicht anzusehen, welche Modalität gemeint ist. – *e* ist fast wörtlich übernommen bei Kaʿbī, *Maqālāt* 72, 14 f. Dieser fährt fort:

36: Kaʿbī, *Maqālāt* 72, 15 ff.:

„*a* Man darf nicht sagen: ‚Gott wirkt an den Menschen, was für sie am heilsamsten ist'; *b* denn nach seiner Meinung gibt es unendlich viele heilsame Dinge. *c* Er hat an ihnen allen das bewirkt, worin in religiöser Hinsicht ihr Heil liegt. *d* Er ist nicht verpflichtet, das Heilsamste zu tun; das ist im Gegenteil denkunmöglich. *e* Dann tat (Bišr) Buße und kehrte wieder zu seinen Genossen zurück".

Abū l-Muʿīn an-Nasafī hat im Text des Kaʿbī zu *e* einen Zusatz gelesen, aus dem hervorgeht, daß dieser die Nachricht von Ḫaiyāṭ hatte, aber nicht aus dessen *K. al-Intiṣār* (vgl. 35, g), sondern aus seiner Korrespondenz mit ihm. Ḫaiyāṭ wiederum berief sich auf baṣrische Informanten (nach Šaḥḥām) und auf Murdār (*Tabṣirat al-adilla* II 724, 9 ff.). – Die Stellen bei Aš'arī fügen dem kaum etwas Neues hinzu. Etwas klarer ist allerdings

37: Aš'arī, *Maq.* 246, 3 ff.:

„Bišr b. al-Muʿtamir und seine Anhänger lehrten: *a* Gott verfügt über einen Gunstbeweis, durch den jemand, von dem er weiß, daß er nicht glauben wird, glauben würde, wenn (Gott) ihn wirkte. *b* Gott muß das aber nicht wirken. *c* Würde Gott diesen Gunstbeweis wirken und würden (die Ungläubigen) dann dabei gläubig werden, so würden sie für den Glauben, den sie gleichzeitig mit diesem (Gunstbeweis, *ʿinda wuǧūdihī*) tätigen, ebensoviel Lohn verdienen, wie wenn sie ihn tätigten, ohne daß es diesen (Gunstbeweis) gäbe. *d* Gott ist nicht verpflichtet, an den Menschen das Heilsamste zu bewirken. *e* Das ist im Gegenteil denkunmöglich, weil das Heilsame (*ṣalāḥ*), das er (zu tun) vermag, unermeßlich und unendlich (an Zahl) ist. *f* Er ist nur verpflichtet, an ihnen das zu bewirken, was für sie in religiöser Hinsicht

am heilsamsten ist, und ihnen in dem, dessen sie zur Erfüllung ihrer (religiösen) Pflichten bedürfen und mit dessen Vorhandensein ihnen seine Gebote[44] leicht fallen, den Vorwand zu nehmen (*azāḥa ʿilalahum*). *g* Das hat er auch an ihnen bewirkt und (dann seine) Gunstbeweise ihnen gegenüber eingestellt (? *qaṭaʿa minanahum*)".

c ist wohl aus späterer Sicht formuliert; es differenziert gegenüber Ǧaʿfar b. Ḥarb (vgl. Text XXVIII 16, a). Im übrigen wäre zu vergleichen: *Maq.* 573, 10 f. (= a); *Maq.* 574, 1 ff. (= e, d, a, f); Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 165, 7 ff. (= e, a, c: zusammen mit Ḍirār b. ʿAmr und Ḥafṣ al-Fard, s. o. Text XV 35); Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 723, pu. ff.; Ṣābūnī, *Bidāya* 128, 4 (sehr allgemein); Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XIII 4, ult. f. (Zitat nach 35, e); Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 70, 2 f. In Nuancen verschieden ist

38: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XIII 200, 3 ff.:

„*a* ... was Bišr b. al-Muʿtamir und seine Anhänger lehren, daß Gott nämlich etwas in seiner Macht hat, durch das die Ungläubigen gläubig würden, wenn er es an ihnen ausübte. *b* Aber er tut das nicht; *c* denn er hat ja den Vorwand weggenommen und die Möglichkeit geschaffen".

Was mit *c* (= 37, f) gemeint ist, sagt Šahrastānī 45, 10 ff./95, 3 ff. etwas deutlicher: Gott hat den Menschen Handlungsfähigkeit gegeben und durch die prophetische Botschaft den „Vorwand" weggenommen, auf den die Ungläubigen sich sonst berufen könnten. Vgl. auch Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* II 360, –5 ff. und die Belege bei Vajda in: REJ 134/1975/67, Anm. 176 sowie Gimaret in: *Livre des Religions* 231, Anm. 22.

39: Ašʿarī, *Maq.* 250, 11:

„Bišr b. al-Muʿtamir und andere halten es für möglich, daß (Gott) sie (die Ungläubigen) sterben läßt, bevor sie zum Glauben finden und sich bekehren".

40: Mānkdīm, ŠUḤ 520, 7 ff.:

„*a* (Die Anhänger Bišrs) vertraten die Auffassung, daß Gott nicht zur Gnade verpflichtet sei. *b* Als Grund dafür führten sie an, daß es, wenn Gott zur Gnade verpflichtet wäre, keinen Sünder mehr auf dieser Welt gäbe; denn es gebe keinen dem Gesetz Unterworfenen (*mukallaf*), bei dem Gott nicht Gunstbeweise zur Verfügung stünden, aufgrund deren er, wenn (Gott) sie anwendete,

[44] Ich übernehme die Rittersche Konjektur *bimā amarahum bihī*.

sich für das Obligatorische entscheiden und das Böse (*qabīḥ*) meiden würde. *c* Da wir aber nun unter den dem Gesetz Unterworfenen solche finden, die sich gegen Gott auflehnen, und andere, die ihm gehorchen, wird uns deutlich, daß Gott nicht zu dieser Gnade verpflichtet ist".

Zur Diskussion, die sich daran anschließt (521, apu. ff.), s. o. Bd. III 126; dort S. 123 ff. auch zu Text 35–40 allgemein.

41: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 54, 10 ff.:

„*a* Bišr b. al-Muʿtamir ergänzte (die muʿtazilitische Lehre von der Willensfreiheit) folgendermaßen: Allerdings gibt es keine menschliche Handlung, an der nicht Gott durch Name und Qualifikation handelnd beteiligt wäre. *b* Er wollte damit sagen, daß es keine menschliche Handlung gebe, die nicht von Gott daraufhin qualifiziert wird, ob sie richtig oder falsch ist, und die er nicht mit dem Prädikat gut oder schlecht, Gehorsamswerk oder Sünde belegt."

Parallelen s. Text XXII 227, g und Bd. III 122, Anm. 8; auch ib. 413.

42: *Intiṣār* 53, 2 ff. (= 65, 4 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Bišr b. al-Muʿtamir) behauptete, Gott könne ein unmündiges Kind in der Weise bestrafen, daß er ihm in dieser seiner Bestrafung unrecht tue (da es ja noch nicht gesündigt hat). *b* Würde er dies tun, so wäre das Kind (damit) mündig und sündhaft und verdiente die Strafe. *c* Er lehrt also gewissermaßen: (Gott) kann Unrecht tun, und würde er Unrecht tun, so wäre er gerecht".

Ḫaiyāṭ: „*d* Wisse, daß (Ibn ar-Rēwandī hier) den (doxographischen) Bericht über Bišr ausgeschmückt und seine Rede entstellt hat. *e* Bišr lehrte bloß: Gott kann ein unmündiges Kind bestrafen. *f* Da sagte man zu ihm: Und wenn er es nun (wirklich) bestrafen würde? *g* Er antwortete: Würde er es bestrafen, so nur, insofern es mündig ist. *h* Da fragte man ihn: Wenn er es nun im Zustand der Mündigkeit bestraft, verhält er sich dann ihm gegenüber gerecht? Du sagst gewissermaßen: Er kann ihm unrecht tun; würde er ihm aber unrecht tun, so verhielte er sich ihm gegenüber gerecht. *i* Der Lügner hat also die Frage, welche die Muʿtazila bezüglich dieser Rede an ihn richtete, zu einem (doxographischen) Bericht über ihn gemacht und ihn als denjenigen dargestellt, der dies lehrt ..."

a–c = Aʿsam 126 § 68/Übs. 193. *e–g* unter Berücksichtigung von *b* klingt nach in: *Maq.* 201, 7 ff. und 556, 5 f. sowie Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI$_1$ 128, 9 f. Gemeinsame Quelle für diese Stellen ist vermutlich Kaʿbī; er liegt wohl auch bei Šahrastānī 45, 2 ff./94, 1 ff. zugrunde. Nur bei ihm ist „sündhaft" (*ʿāṣī*) aus *d* erhalten; an den anderen Stellen ist es durch „ungläubig" ersetzt. Baġdādī fügt *Farq* 143, ult. ff./158, 6 ff. die Widerlegung aus *h* bzw. *c* hinzu; übernommen

bei Samʿānī, *Ansāb* II 249, 1 ff. Ṣafadī, *Wāfī* X 155, 14 ff. greift auf Šahrastānī zurück, fügt jedoch eine eigene Widerlegung hinzu. Auch übersetzt von Vajda in: Oriens 15/1962/79 f. Zur Sache vgl. Bd. III 124 f.

43: *Maq.* 389, 8 ff.:

„Einer von ihnen lehrte: *a* Die Ursache jedes Dinges geht diesem voraus; es ist undenkbar, daß die Ursache eines Dinges gleichzeitig mit ihm (existiere). *b* Der Vertreter dieser Lehre legte sich darauf fest, daß, wenn er etwas trage, sein Wissen davon, daß er dies trage, dem Tragen (selber) nachfolge, (allerdings unmittelbar,) ohne Intervall, *c* und daß die Feindschaft (, welche) Gott den Ungläubigen (bezeigt, deren) Unglauben nachfolge, (allerdings wieder) ohne Intervall. *d* Dies ist die Lehre des Bišr b. al-Muʿtamir".

a auch bei Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 155, 2 f. – Zu *bilā faṣl* „ohne Intervall, unverzüglich, ohne Unterbrechung" in *b–c* vgl. auch Text XXI 44, d und 129. – *c* wird eingehender aufgenommen in

44: Ḫaiyāṭ, *Intiṣār* 51, 14 ff. (= 62, –6 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Bišr b. al-Muʿtamir nun behauptete, Gott sei einem Gläubigen nie während des Glaubensaktes freund (*mā walā mu'minan fī ḥāli īmānihī*) noch sei er einem Ungläubigen jemals feind während seiner Realisierung des Unglaubens; er sei den Ungläubigen nur feind, nachdem sie ungläubig gewesen seien, und sei den Gläubigen freund, nachdem sie geglaubt hätten."

Ḫaiyāṭ: „*b* Die Stellungnahme, die du da von Bišr berichtest, ist zusammenphantasiert; er vertritt eine andere Position. *c* Zutreffend lautet Bišrs Lehre folgendermaßen: Gott ist den Gläubigen zu Anfang ihres Glaubensaktes (*fī auwal aḥwāl īmānihim*) nicht freund, und ebenso ist er den Ungläubigen nicht feind zu Anfang ihrer Realisierung des Unglaubens. *d* Feind ist er ihnen nur im darauffolgenden Stadium (Augenblick, *ḥāl*), d. h. dem zweiten Stadium ihres Unglaubens. *e* Das ist Bišrs Lehre. Er argumentierte dabei so, daß Gott dem Gläubigen nur wegen seines Glaubens freund ist und seine Feindschaft zu einer Strafe für den Ungläubigen wegen dessen Unglauben macht. *f* Er lehrte: Könnten Lohn und Strafe für ein Handeln zum Teil schon während dessen Verwirklichung (*fī ḥālihī*) sich ereignen, so wäre dies auch für den Lohn und die Strafe insgesamt denkbar. *g* Dann aber könnte, so behauptete er, Gott einen Ungläubigen im Augenblick der Realisierung seines Unglaubens (in ein Tier) verwandeln, so wie er ihn im Augenblick der Realisierung seines Unglaubens verflucht hat. Das sei absurd und lasse sich als Lehre nicht halten. *h* Dasselbe gälte für das, was du da bezüglich Freundschaft und Feindschaft gesagt hast: Könnte die Feindschaft durch den Unglauben ausgelöst werden und dennoch gleichzeitig mit ihm sein, so könnte auch eine Handlung

durch ein Handlungsvermögen (*qūwa*) zustandekommen, das gleichzeitig mit ihr ist und ihr nicht vorausgeht".

a = Aʿsam 125 § 64/Übs. 192. Der gesamte Abschnitt ist kurz zusammengefaßt bei Aš'arī, *Maq.* 265, 15 f., vielleicht im Anschluß an Kaʿbī, *Maq.* 72, –5 f. (wo wie in 43, c *bilā faṣl* zu lesen ist statt *bilā faḍl*). Baġdādī ist sehr ausführlich, geht jedoch auf seine eigene Art vor: er übernimmt zuerst die Darstellung Ibn ar-Rēwandī's (*Farq* 142, 5 ff./157, 1 ff. = *a*) und kommt dann zur eigenen Kritik, bevor er Ḫaiyāṭs Referat folgen läßt (142, –5 ff./157, 10 ff.). Er zitiert dabei in beiden Fällen seine Quelle nicht. – *g* ist, wie die Kombination von *masaḥa* und *laʿana* zeigt, eine Anspielung auf Sure 5/60. – Zur Sache vgl. Bd. III 126 f.

45: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 310, 9 ff.:

„*a* Man berichtete von Bišr b. al-Muʿtamir, (der Mensch) sei dieser sichtbare Körper mitsamt dem Geist, durch den er lebt; letztere seien beide durch ihre Kombination lebendig. So berichtet von ihm Zurqān. *b* Abū l-Ḥusain überliefert (dagegen) von ihm: Der Leib ist das, was durch den Geist lebt; der Geist ist nach seiner Ansicht das Leben und der Mensch der Leib".

Nur *a* wird aufgenommen ib. 335, 8 f.; es liegt zugrunde auch bei Maqdisī, *Bad'* II 121, –6 ff. (= Text XXI 118) und bei Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* II 250, 2. Mit „Abū l-Ḥusain" in *b* ist Ḫaiyāṭ gemeint. Zur Sache vgl. Bd. III 115.

46: Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 96, 5 f.:

„(Der Geist) ist ein Teil des lebenden Körpers; er ist Prinzip des Handelns und der Wahrnehmung (*al-faʿʿāl ad-darrāk*)".

47: Aš'arī, *Maq.* 229, 15 f.:

„Bišr b. al-Muʿtamir, Ṯumāma b. Ašras und Ġailān (ad-Dimašqī) lehrten: Handlungsvermögen ist (gleichbedeutend mit) Unversehrtheit (des Körpers) sowie Gesundheit der Glieder und deren Unbeschädigtsein".

Übernommen bei Šahrastānī 44, ult. f./93, 12 f. > Īǧī, *Mawāqif* VI 86, 4 (verkürzt).

48: *Maq.* 233, 12 ff.:

„Man berichtet, daß Bišr b. al-Muʿtamir folgendes lehrte: *a* Ich sage weder ‚(Der Mensch) handelt im ersten (Stadium des Handlungsvorganges)' noch ‚im zweiten'; und ich sage weder ‚Er ist im ersten (Stadium) imstande zu handeln'

noch ‚im zweiten'. *b* Das Handlungsvermögen ist etwas, das unausgesprochen bei einem ihm zugehörigen Objekt, welches unmöglich gleichzeitig mit dem Handlungsvermögen dazu existieren kann, mitgedacht wird[45]; *c* das Unvermögen (*ʿağz*) ist (parallel dazu) etwas, das unausgesprochen bei einem ihm zugehörigen Objekt (*maʿğūz ʿanhu*), welches unmöglich gleichzeitig mit dem Unvermögen dazu existieren kann, mitgedacht wird. *d* Wir behaupten (deswegen) auch nicht: ‚im ersten (Stadium) unvermögend dazu, im ersten (Stadium) zu handeln', noch auch: ‚im zweiten' ".

a auch bei Šahrastānī 45, 1 f./93, 13 f. mit der Ergänzung: „Vielmehr sage ich: Der Mensch handelt, wobei das Handeln erst im zweiten (Stadium) stattfindet". Das ist wohl einer gemeinsamen Quelle, wahrscheinlich Kaʿbī, entnommen.

49: *Maq.* 415, 10 ff.:

„Bišr b. al-Muʿtamir, Hišām b. ʿAmr al-Fuwaṭī, ʿAbbād b. Sulaimān, Ğaʿfar b. Mubaššir und Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb al-Ğubbāʾī lehrten: Ein Willensakt bringt nicht notwendig (das Gewollte) hervor".

50: *Maq.* 428, 5 f.:

„Bišr b. al-Muʿtamir lehrte: *a* Wer aus freiem Entscheid handelt, kann in seinem Handeln und in seinem Willensentscheid ohne die beiden Gedankenanstöße (*ḫāṭirain*, zu der Alternative, in der er sich entscheidet) auskommen. *b* Er argumentierte dabei mit dem ersten Teufel, den Gott schuf: es ist nichts von einem Teufel überliefert, der (ihm) einen Gedankenanstoß gegeben hätte".

Auch übersetzt bei Wolfson, *Philosophy of the Kalām* 634 und Bernand, *Problème de la connaissance* 182. Wolfson liest in b *yuḫṭar* statt *yuḫṭir*: „... dem (seinerseits) ein Gedankenanstoß gegeben worden wäre". Er übersieht dabei, daß *šaiṭān* hier indeterminiert gebraucht wird, also nicht von Satan die Rede ist, sondern von „einem Teufel"; dazu scheint mir meine Lesung besser zu passen. Wichtig für die Interpretation ist eine Parallele bei Šahrastānī, wo dies in etwas breiterem Kontext steht. Da der Wortlaut ansonsten stark übereinstimmt, mag man daran denken, daß beide auf Kaʿbī zurückgreifen:

[45] So möchte ich den von dem Herausgeber mit mehreren Fragezeichen versehenen Text übersetzen. Ich lese: *wa-ḏikru l-qudrati muḍmaru maqdūrin ʿalaihi yastaḥīlu kaunuhū maʿa l-qudrati ʿalaihi.* Eingriffe in den Text verbieten sich wegen des Parallelismus zur zweiten Satzhälfte (*c*), wo dasselbe von *ʿağz* „Unvermögen" ausgesagt wird.

51: Šahrastānī, *Milal* 45, – 6 ff./95, 9 ff.:

„*a* Wer vor Herabkunft der Offenbarung nachdenkt, (mag) den Schöpfer durch Spekulation und rationale Beweisführung erkennen. *b* Wenn er aus freiem Entscheid handelt, kann er ohne die beiden Gedankenanstöße auskommen. *c* Denn die beiden Gedankenanstöße kommen nicht von seiten Gottes, sondern von seiten Satans. *d* Dem ersten Denker aber ging kein Satan voraus, der ihm Zweifel (hätte) eingeben (können); *e* und selbst wenn er vorausging, so gälte das gleiche für Satan wie für ihn".

e entspricht 50, b (wenn unsere Deutung dieses Satzes richtig ist). Der „erste Denker" in *d* ist vermutlich Adam im Paradies, vor dem Sturz Satans; denn seitdem ist der Satan ja immer vorher da. Gimaret versucht *Livre des Religions* 231 f. die Sätze *d* – *e* noch näher im Sinne von 50, b zu übersetzen; jedoch muß er dabei zuviel subintelligieren. Ich kann mir nicht vorstellen, daß Satan als der „erste Denker" bezeichnet worden wäre. Baġdādī benutzt dasselbe Regreßargument, um die muʿtazilitische Lehre von den *ḫāṭirān* allgemein abzulehnen (*Uṣūl ad-dīn* 28, 5 ff.). Zu Bišrs Lehre von der Gotteserkenntnis (*a*) vgl. noch Baġdādī, *Uṣūl* 256, 14 f. und ausführlicher unten Text XXI 44. Zur Sache Bd. III 127 f.

52: Murtaḍā, *Amālī* I 186, 5 ff.:

„*a* Man erzählt, daß (Bišr) eines Tages im Beisein seiner Schüler Kolleg hielt, während ein Prädestinatianer (*muğbir*) zugegen war und ihnen Fragen stellte. *b* Dabei sagte er: Ihr preist doch Gott für euren Glauben? *c* Sie bejahten. *d* Er darauf: (Gott) möchte also gewissermaßen für etwas gepriesen werden, was er gar nicht bewirkt hat; dabei hat er das in der Schrift getadelt[46]. *e* Sie antworteten: Er hat jemanden nur dann dafür getadelt, daß er für etwas gepriesen werden möchte, was er gar nicht bewirkt/getan hat, wenn er diesem nicht dazu geholfen oder ihn dazu aufgerufen hat.

f (Der Prädestinatianer) machte aber weiter Stunk (*yušaġġibu*). Da kam Ṯumāma b. Ašras des Wegs. Bišr sagte zu dem Prädestinatianer: Du hast den Leuten Fragen gestellt, und sie haben dir geantwortet. Da ist nun Abū Maʿn (Ṯumāma). Frag ihn doch (auch einmal) danach! *g* Da sagte er: Mußt du Gott für den Glauben preisen? *h* (Ṯumāma) antwortete: Nein. Er preist vielmehr mich dafür, weil ich (den Glauben) auf sein Gebot hin getan (verwirklicht) habe. *i* Ich hingegen preise ihn (nicht für den Glauben, sondern) weil er ihn mir geboten, mir Kraft zu ihm gegeben und mich zu ihm aufgerufen hat. *k* Da wußte der Prädestinatianer nicht mehr weiter. *l* Bišr aber sagte: (Die Frage) war ärgerlich und wurde dann doch leicht".

Diese Geschichte ist in muʿtazilitischen Kreisen in mehreren Varianten erzählt worden. Die hier übersetzte Version ist als bekannt vorausgesetzt bei Ibn

[46] Anspielung auf Sure 3/188.

Mattōya, *Muḥīṭ* I 438, 4 ff. Houben/418, 5 ff. ʿAzmī (mit falscher Lesung) und verkürzt nacherzählt bei Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 53, 4 ff. Bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 272, pu. ff. ist der Frager ein Ibāḍit, und Bišr wird gar nicht namentlich erwähnt; statt seiner steht einfach „ein Muʿtazilit". Bei Ibn Ḫallāl, *ar-Radd ʿalā l-Ǧabrīya al-Qadarīya* (vgl. dazu Werkliste XXVIII, nr. 3), S. 249, 4 ff. ist Bišr durch Ǧaʿfar b. Ḥarb ersetzt; in dieser Version kommt ebenso wie in der bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār deutlicher als hier zum Ausdruck, daß die erste Antwort (*c – e*) als nicht ganz befriedigend empfunden wurde. Konstant bleibt überall die Rolle des Ṯumāma; seine Lösung des Problems (*h – i*) wurde offenbar als vorbildlich angesehen. Die Schwäche der ersteren Position lag in *c*; hier wich Ṯumāma ab (*h*). Er konnte dann *e* ohne Änderung übernehmen (*i*); denn nun galt der Einwand nicht mehr, den man von dem Prädestinatianer bzw. Ibāḍiten erwartete (*f*) und der bei Ibn Ḫallāl folgendermaßen formuliert ist: „Also müßtest du Gott eigentlich um der Hilfsmittel willen preisen, durch die er dich hat zum Glauben gelangen lassen, und nicht um des Glaubens willen". Bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār heißt es sinngemäß gleich: „Sind nun diese Dinge (d. h. die Hilfen, die Gott gewährt) der Glaube selber oder nicht?"

Bišrs abschließendes Urteil (l: *šanuʾat fa-sahulat*) wirkt etwas sibyllinisch. Als Subjekt der beiden Verben ist vermutlich *masʾala* zu subintelligieren; so ist auch Ibn al-Murtaḍā verfahren. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār hat: „Sie wurde leicht, nachdem sie schwierig gewesen war"; Ibn Ḫallāl: „Als du die Frage übernahmst, wurde sie leicht". Ibn Mattōya erklärt die Situation so, daß die frühen Muʿtaziliten sich scheuten, offen zu sagen, daß der Glaube nicht von Gott kommt. – Wenn Bišr b. al-Muʿtamir durch Ǧaʿfar b. Ḥarb ersetzt werden konnte, so vermutlich deswegen, weil dieser dessen *luṭf*-Theorie zwar übernahm, aber doch abschwächte (vgl. Text XXVIII 16). Wenn man jedoch die Chronologie und das Verhältnis der Personen zueinander berücksichtigt, so ist die neue Version ausgesprochen unwahrscheinlich: Ǧaʿfar b. Ḥarb ist jünger als Ṯumāma; es steht ihm darum kaum zu, jenen zu loben.

53: *Intiṣār* 52, 6 ff. (= 63, apu. ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Bišr) behauptete, Gott vergebe den Menschen ihre Sünden, dann besinne er sich eines andern bezüglich dessen, was er ihnen vergeben hat, und bestrafe sie dafür, wenn sie wieder gegen ihn sündigen. *b* Da sagte man zu ihm: Gib uns Bescheid über (den Fall, daß) ein Ungläubiger sich von seinem Unglauben bekehrt und dann nach seiner Bekehrung Wein trinkt, obgleich er das für verboten hält[47], und daß dann der Tod ihn überraschend ereilt, bevor er Buße tun kann! Wird er bei der Auferstehung für seinen Unglauben bestraft, von dem er sich (doch) bekehrt hatte? *c* Er

[47] Ich lese *muḥarrim*^{an} mit der Handschrift und der Parallele bei Baġdādī, *Farq* 143, – 5/158, 2; vgl. auch Schacht in: OLZ 6/1926/838. Es geht darum, daß der bekehrte Christ oder Jude den Wein trinkt im vollen Bewußtsein dessen, daß dieser ihm als Muslim nun verboten ist; er ist also nicht etwa wieder in seine alte Religion zurückgefallen. Nyberg hat die Pointe nicht erfaßt und begründet darum in einer ausführlichen Anmerkung seine Konjektur *muǧriman* für *muḥarriman* (S. 196 f.).

antwortete: Ja. *d* Da erwiderte man ihm: Ist es dann nicht so, daß Gott (unsere) Glaubensbrüder (*ahl al-milla*) so bestrafen könnte, wie er die Ungläubigen bestraft? *e* Er antwortete: Doch!"

Ḫaiyāṭ: „*f* Er hat eine Lüge über Bišr verbreitet und seine Lehre entstellt, wenn er von ihm berichtet, daß Gott den Menschen ihre Sünden vergebe und dann bezüglich dessen, was er vergeben habe, sich eines andern besinne und sie deswegen (doch) dafür bestrafe. *g* Die Lehre Bišrs (, so wie sie uns) bekannt (ist, lautet folgendermaßen): Wenn der Mensch eine schwere Sünde begeht, so verdient er die angedrohte (Höllenstrafe, *al-waʿīd*), solange er nicht Buße tut. *h* Wenn er aber Buße tut, so verdient er das versprochene Paradies, solange er nicht wieder eine schwere Sünde tut. *i* Wenn er wieder eine schwere Sünde tut, so wird er wegen der ersten sowohl als auch wegen der letzteren zur Rechenschaft gezogen. *k* So sieht nach Bišrs Ansicht das (Paradieses-)Versprechen aus. *l* Wenn jemand eine schwere Sünde begeht, dann für sie Buße tut und dann sie erneut begeht, so wird er nach seiner Ansicht für die erste ebenso wie für die letztere bestraft. *m* Wenn Gott ihn wegen seiner letzteren Sünde bestraft, so nimmt er nach Bišrs Ansicht bezüglich dessen, was er ihm vergeben hat, nichts zurück; er hatte ihm seine erste Sünde nur unter der Voraussetzung vergeben, daß er sie nicht wieder tat, und wenn er sie wieder tut, so bestraft er ihn. Das ist Bišrs Lehre".

a – e = Aʿsam 126 § 66/Übs. 192 (wo es den Anschein hat, als lese er *muḥarram*^{an} statt *muḥarrim*^{an}). Ḫaiyāṭ polemisiert nur gegen *a* (vgl. *f*). Die Einwände, die Ibn ar-Rēwandī von den Gegnern überliefert (*b – e*), streitet er nicht ab. Bišr ist mit *d* ja auch keineswegs widerlegt: für ihn sind Ungläubige und Muslime in der Tat insofern gleich, als sie beide mit ewiger Höllenstrafe zu rechnen haben. Die Gegner argumentieren „murǧiʾitisch". – Auf *l – m* stützt sich Kaʿbī, *Maq.* 72, apu. ff., auf diesen vermutlich Šahrastānī 45, apu. ff/96, 4 f. Baġdādī übernimmt dagegen Ibn ar-Rēwandī's Darstellung (*Farq* 143, 11 ff./157, ult. ff. = *a – e*, als Widerlegung aufgefaßt). Die Anspielungen bei Mānkdīm, ŠUḤ 797, 4 ff. und 798, 8 ff. beziehen sich offenbar auf die gleiche Lehre; jedoch wird diese dadurch, daß es hier primär um eine Auseinandersetzung mit Ǧubbāʾī geht, verformt (vgl. 794, 13 ff.). Zur Sache Bd. III 128.

54: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 203, 5 f.:

„Bišr b. al-Muʿtamir lehrte: *a* Wer ein Gran weniger als 10 Dirham stiehlt, der hat sich nichts zuschulden kommen lassen und die angedrohte (Höllenstrafe) nicht zu erwarten. *b* Wenn er aber 10 Dirham stiehlt, stellt er sich außerhalb des Islams, und er muß auf ewig (in die Hölle), wenn er nicht Buße tut".

Nach Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 125, 11 f. setzte Bišr die Grenze erst bei 200 Dirham an. Jedoch ist das die Lehre des Naẓẓām (vgl. Bd. III 388); es handelt sich dort wohl um einen Überlieferungsfehler. Zum Zusammenhang vgl. Bd. III 128 f.

55: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 202, 10 ff.:

„Die Muʿtazila insgesamt, abgesehen von Bišr b. al-Muʿtamir und Ḍirār b. ʿAmr, lehrte: *a* Niemandem wohnt der Wunsch nach Märtyrertum inne, niemand will es und niemand ist damit einverstanden; *b* denn es (bedeutet), daß man einen Ungläubigen über einen Muslim obsiegen läßt. *c* Ein Muslim ist zu nicht mehr verpflichtet, als bereitwillig gegenüber dem Schmerz der Wunden Geduld zu zeigen, wenn sie ihm zugefügt sind ... *d* Alle lehrten sie, abgesehen von Ḍirār und Bišr, daß Gott keinen Gesandten und keinen Propheten, keinen Prophetengenossen und auch nicht die ‚Mütter der Gläubigen' habe sterben lassen, solange er wußte, daß, wenn sie weiterlebten, sie Gutes tun würden. *e* Vielmehr habe er jeden von ihnen sterben lassen, da er wußte, daß dieser, wenn er ihn nur noch einen Augenblick am Leben lasse, ungläubig werden oder eine schwere Sünde tun werde".

Leider ist diesen Formulierungen nur schwer zu entnehmen, was Ḍirār und Bišr nun wirklich glaubten. Das gilt vor allem für *d* – *e*. Dieser Abschnitt ist offensichtlich stark entstellt. Wahrscheinlich ist nicht mehr gesagt, als daß beide nicht erwarteten, daß Gott in allem, was er tue, das Beste tue. Vgl. dazu oben Text 35, c mit Kommentar. – Zu *a* – *c* vgl. auch Bd. III 36, Anm. 10.

56: Maqdisī, *Bad'* I 188, 7 f.:

„Die Muʿtazila mit Ausnahme von Abū l-Huḏail und Bišr b. al-Muʿtamir behauptete, (Paradies und Hölle) seien noch nicht geschaffen und würden erst am Jüngsten Tag geschaffen".

57: Masʿūdī, *Murūǧ* VI 373, 3 ff./IV 239 f. nr. 2573:

„Liebe ist geeignet, den Schlummer zu vertreiben und zur Unterwürfigkeit zu veranlassen. Wer ihr verfällt, ist erbärmlicher als die kurzbeinigen häßlichen Schafe von Baḥrain[48], mag er auch stark sein wie ein Löwe; er lächelt jedem Sklaven zu und wird gefesselt von jedem Begehren. Er äußert falsche Hoffnungen und verzettelt sich in Begierden ..."

Die restlichen Sätze des Textes sind verderbt. J. S. Meisami übersetzt in JRAS 1989, S. 272: „The least gift he would give to his beloved is to be placed beneath her and offer her an easy life; he is happy when he encounters his beloved and when he goes towards his own destruction, and takes pleasure in the fancies which occur to him". Der Abschnitt läuft bei Dailamī, *Aṭf* 80, 10 ff. unter dem Namen eines gewissen ʿAlī b. ʿAbīda/ʿUbaidą, d. i. wahrscheinlich des ʿAlī b. ʿAbīda ar-Raiḥānī (zu ihm vgl. Bd. III 204), wie üblich mit einigen Varianten;

[48] *aḍallu min an-naqad*; vgl. dazu Maidānī, *Amṯāl* I 284 nr. 1506 und Lane 2836 c.

er bricht dort zu Anfang des hier nicht übersetzten Schlusses ab. ʿAlī ar-Raiḥānī wird auch sonst in diesen Kontext einbezogen (s. u. S. 351, Kommentar zu Text XIX 17). Zur Echtheit vgl. Bd. III 31, Anm. 3.

58: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 56, 12 ff. § 94 – 96:

„Bišr b. al-Muʿtamir und seine Anhänger sagten: *a* ʿAlī war der vortrefflichste Mensch nach dem Propheten. *b* Abū Bakr stand ihm an Vortrefflichkeit nach; *c* jedoch neigten die Quraiš mehr zu Abū Bakr als zu ʿAlī, weil ʿAlī an einigen von ihnen Blutrache geübt und sie auf den Kriegszügen des Propheten getötet hatte. Da wollten die Genossen Muḥammads ʿAlī nicht an ihre Spitze stellen, damit keine Uneinigkeit aufkomme. Sie stellten also Abū Bakr an ihre Spitze, obwohl er weniger vortrefflich war als er. *d* Allerdings hinderte ihn seine Zweitrangigkeit nicht daran, für die Führerposition (*al-imāma*) gute Voraussetzungen mitzubringen. *e* Abū Bakr war deshalb in dieser Situation für die Gemeinde die heilsamere Lösung (*aṣlaḥ*).

f Daß ʿAlī nach dem Propheten der vortrefflichste Mensch war, bewiesen sie mit folgendem Argument: Wir haben festgestellt, daß Vortrefflichkeit in religiösen Dingen nur durch Wissen und Handeln erreicht wird. Als wir nun Wissen und Handeln der Prophetengenossen aufgrund dessen, was die Überlieferungen uns von ihnen zutragen, unter die Lupe nahmen, da stellten wir fest, daß ʿAlī unter ihnen derjenige mit dem gewichtigsten Wissen und dem vortrefflichsten Handeln war. *g* Wenn wir nämlich fragen: Wer war der früheste Muslim?, so antworten die einen ‚ʿAlī' und andere ‚Abū Bakr' oder ‚Zaid' oder ‚Ḫabbāb'. Wir sagen dann: Zumindest können wir ʿAlī unter diese zählen. Wir legen uns nicht darauf fest, daß er der früheste Muslim gewesen sei, andererseits aber auch nicht darauf, daß er den Islam später angenommen habe als sie – obgleich die Nachrichten, daß ʿAlī unter ihnen der früheste gewesen sei, weiter verbreitet und zahlreicher sind. *h* Und wenn wir fragen: Wer unter den Prophetengenossen war der gewaltigste im Glaubenskampf (*ǧihād*), wer tötete die meisten ebenbürtigen (Gegner), und wer vergoß am freigebigsten sein Herzblut im Krieg?, so antwortet man ‚ʿAlī' oder ‚az-Zubair' oder ‚ʿUmar' oder ‚Abū Duǧāna' oder ‚al-Barāʾ b. Mālik'; jedoch stimmen alle darin überein, daß ʿAlī im Vergleich zu den ihm Ebenbürtigen und zu seinen Altersgenossen etwas besaß, was keiner von ihnen hatte. Wir sagen dann: Zumindest können wir ihn als einen von diesen rechnen, wobei das, was er ihnen voraus hatte, noch gar nicht in Anschlag gebracht ist. *i* Wenn wir nun fragen: Welcher Prophetengenosse hatte das größte (religiöse) Wissen?, so antworten die einen ‚Muʿāḏ b. Ǧabal' und andere ‚ʿUmar' oder ‚ʿAbdallāh b. Masʿūd' oder ‚ʿAlī'; jedoch stimmen sie alle darin überein, daß ʿAlī gefragt wurde, ohne selber zu fragen. Wir sagen dann: Zumindest können wir ihn, was das Wissen angeht, wie einen von ihnen rechnen, wobei das, was die Überlieferungen bezüglich seines Vorranges vor ihnen berichten, noch gar nicht in Anschlag gebracht ist. *k* Wenn wir nun fragen: Wer unter ihnen hat am

meisten der Welt entsagt?, so antworten die einen ‚Abū Ḏarr' und andere ‚ʿUmar' oder ‚Salmān' oder ‚Abū d-Dardāʾ' oder ‚ʿAlī'; jedoch stimmen alle darin überein, daß ʿAlī über Leib und Leben von Arabern und Persern sowie über die Schatzhäuser bestimmte und dann, wenn man ihm Staatseinkünfte (*māl*) brachte, sie unter die Leute verteilte, ohne etwas davon zu sparen. Dann kehrte er das Schatzhaus aus, besprengte den Boden mit Wasser und sagte: ‚O ihr gelben (Dīnāre) und ihr weißen (Dirhams), blendet andere als mich!' *l* Wenn er die Einkünfte (*al-amwāl*) unter die Leute verteilte, sagte er:

> Das ist meine Ernte, und zwar unter Einschluß des besten Teils,
> da doch (sonst) jeder Ernter die Hand zum eigenen Munde (führt).

Wir sagen dann: Zumindest ist ʿAlī da wie einer von ihnen. –

m Sie lehren: Da wir nun sehen, wie ʿAlī mit jedem Prophetengenossen von Vortrefflichkeit etwas gemeinsam hat und sich durch Tugenden auszeichnet, welche die anderen nicht (alle) mit ihm gemeinsam haben, erkennen wir, daß er der vortrefflichste Mensch nach dem Propheten war. Wir müssen ihn somit den übrigen Prophetengenossen vorziehen.

n Die Lehre Bišr b. al-Muʿtamir's und seiner Anhänger bezüglich der ersten sechs Jahre von ʿUṯmāns Kalifat ⟨...⟩. *o* Was die Zeit danach angeht, so sagten sie sich von ihm los wegen der Neuerungen, die er aufbrachte. *p* Sie sagten sich (auch) von Ṭalḥa und Zubair los und legten Zeugnis dafür ab, daß diese eine schwere Sünde taten und in die Irre gingen. Sie behaupteten, beide hätten (ein Verbrechen) begangen und sich gegen den Anführer der Gläubigen erhoben und gegen ihn Gewalt geübt. *q* Gott aber habe ja gesagt: ‚... dann kämpft gegen diejenige (Partei), die gewalttätig ist, bis sie wieder einlenkt und sich der Entscheidung Gottes fügt! Wenn sie dann wieder einlenkt, dann stiftet zwischen den beiden Frieden ...' (Sure 49/9). *r* Also hätten die Muslime sie bekämpfen und sich von ihnen lossagen müssen."

Zu *g*: Gemeint sind Zaid b. Ḥāriṯa und Ḫabbāb b. al-Aratt (vgl. EI[1] IV 1293 und EI[2] IV 896 f.). Zu *h*: Zu Abū Duǧāna al-Anṣārī vgl. Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 1644 nr. 2938; zu Barāʾ b. Mālik al-Anṣārī, dem Bruder des Anas b. Mālik ib. 153 ff. nr. 172. – Zu dem Ausspruch ʿAlīs in *k* vgl. Ġazzālī, *Iḥyāʾ*, Übs. Gramlich 425 und oben Text X 13, e. Zu dem Vers in *l* vgl. Lane 472 c s. v. *ǧanā*. Zur Sache Bd. III 129 f. – Zu *p* – *q* vgl. ausführlicher

59: Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 12, ult. ff. mit Einschüben nach der Parallele bei Qummī, *Maq.* 11, 5 ff. (durch [ ] gekennzeichnet):

„*a* Die Šīʿa und die Zaidīya, unter den Muʿtaziliten sodann Ibrāhīm b. Saiyār an-Naẓẓām und Bišr b. al-Muʿtamir mitsamt ihren Anhängern, unter den Murǧiʾiten[49] Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf und Bišr al-Marīsī mitsamt ihren Anhängern lehrten: ʿAlī hatte recht in seinem Krieg mit Ṭalḥa, Zubair und den anderen. *b* Alle, die ʿAlī bekämpften und mit ihm Krieg führten, waren im Irrtum, und[50] die Menschen waren verpflichtet, mit ʿAlī gegen sie Krieg zu führen. *c* Beweis dafür ist das Wort der Schrift: ‚So kämpft gegen diejenige (Gruppe), die gewalttätig ist, bis sie wieder einlenkt und sich der Entscheidung Gottes fügt' (Sure 49/9). Man mußte gegen sie kämpfen, weil sie gegen ihn Gewalt übten; denn sie beanspruchten, was ihnen nicht zukam. *d* Solange sie nicht im Verlangen nach Rache für ʿUṯmān seine Gesinnungsgenossen waren, übten sie Gewalt gegen ihn [, indem sie ihren Huldigungseid brachen (*bi-nakṯihim baiʿatahū*), nachdem sie (ihm zuvor) in Gehorsam gehuldigt hatten, und indem sie ungerechter- und feindlicherweise manche seiner Anhänger unter den baṣrischen Muslimen töteten. *e* So waren die Muslime verpflichtet, mit ihnen Krieg zu führen, bis sie[51] ‚wieder einlenkten und sich der Entscheidung Gottes fügten' und sich wieder entsprechend (ihrer) Huldigung für ihn verhielten. Es heißt in der Schrift: ‚Wer aber (eine Verpflichtung, die er eingegangen ist) bricht (*nakaṯa*), tut das zu seinem eigenen Nachteil' (Sure 48/10). *f* Sie argumentierten auch mit dem Wort der Schrift: ‚Wenn sie aber, nachdem sie eine Verpflichtung eingegangen sind, ihre Eide brechen (*nakaṯū aimānahum*) und hinsichtlich ihrer Religion ausfällig werden, dann kämpft (gegen sie), die Prototypen des Unglaubens! Für sie gibt es keine Eide' (Sure 9/12).]

g (Die oben Genannten) argumentierten (weiterhin) mit dem in der Überlieferung bewahrten Worte ʿAlīs: ‚Mir wurde befohlen, die Wortbrüchigen (*annākiṯīn*) und Frevler und Abtrünnigen zu bekämpfen' [*h* und damit, daß (der Prophet) zu Zubair b. al-ʿAuwām sagte, als dieser mit ʿAlī redete: ‚Du wirst ihn (dereinst) bekämpfen, und du wirst dabei ihm unrecht tun']. *i* Er aber hatte sie bekämpft, und sie mußten bekämpft werden".

Zu *g* s. o. Text X 14 und mein *K. an-Nakṯ* 82 ff. Das Ganze stark verkürzt, aber vermutlich nach der gleichen Quelle, *Maq.* 456, 15 ff.; *a* auch Ibn Šahrāšūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib* III 17, pu. ff. Von den Einschüben wirkt der erste (*d* – *f*) organisch; er ist vielleicht bei Naubaḫtī nur sekundär ausgefallen. Der zweite (*h*) dagegen stört den Begründungszusammenhang zwischen *g* und *i*. Der dort genannte Prophetenausspruch findet sich in sunnitischen Sammlungen begreiflicherweise nicht; jedoch bewahrte man ein ähnliches Dictum gegenüber ʿAmr b. al-ʿĀṣ bezüglich ʿAmmār b. Yāsir (Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 198, 12 ff.).

60: Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 14, 10 ff., mit einem Einschub nach der Parallele bei Aš'arī, *Maq.* 453, 6 ff.:

„*a* Die Šīʿa, die Murǧiʾa, Ibrāhīm an-Naẓẓām und Bišr b. al-Muʿtamir lehrten: *b* ʿAlī hatte recht in seiner Anrufung des Schiedsgerichtes, als seine Anhänger nur dies (akzeptieren) wollten und sich weigerten, weiterzukämpfen.

[49] Ich ergänze *wa* vor *min al-Murǧiʾa*. In der Parallele bei Qummī fehlt dieser Passus.

[50] Ich lese mit Qummī *wa-waǧaba*.

[51] Ich betrachte *ʿalā l-muslimīn ḥattā* hinter dem ersten *ḥattā* als Dittographie.

[Er rief ein Schiedsgericht nur an, da er den Zerfall seines Heeres fürchtete; für ihn selber war die Sache klar.] *c* Er schaute nämlich darauf, daß er den Muslimen entgegenkam (*li-yataʾallafahum*), und befahl den beiden (Schiedsrichtern) nur, daß sie nach dem Buche Gottes urteilen sollten. *d* Sie aber waren uneins; sie also waren diejenigen, welche den Fehler begingen, während er recht hatte. *e* Dabei argumentierten sie damit, daß der Prophet mit den Mekkanern ein Abkommen traf und (demzufolge) den Abū Ǧandal ⟨b.⟩ Suhail b. ʿAmr den Polytheisten in Fußfesseln auslieferte, ebenso wie damit, daß er Saʿd b. Muʿāḏ zwischen sich und den jüdischen Stämmen der Quraiẓa und Naḍīr zum Schiedsrichter anrief".

Aš'arī hat nur *a*–*d*; er bringt den Abschnitt fast wörtlich gleich noch einmal 74, 9 ff. als Lehre der Zaidīya. Qummī, *Maq.* 13, –5 ff. übernimmt Naubaḫtī mit geringen Abweichungen. Da bei ihm *b* ganz fehlt, dürfte dies in der Quelle gestanden haben, die sowohl bei Naubaḫtī als auch bei Aš'arī zugrundeliegt, d. h. vermutlich Hišām b. al-Ḥakam's *K. Iḫtilāf an-nās fī l-imāma* (s. o. Bd. I 377). Qummī erwähnt im Vorspann (*a*) die Šīʿa nicht; er hatte sie zuvor 12, ult. ff. getrennt behandelt. Die Auslieferung des Abū Ǧandal (*e*) ist auch von Sulaimān b. Ǧarīr als Beispiel herangezogen worden (s. o. Text III 10, e; dort im Kommentar die einschlägigen Quellenbelege). Im Text des Naubaḫtī hat dabei anscheinend von vornherein das von dem Herausgeber ergänzte *ibn* gefehlt; denn es findet sich auch in der von Naubaḫtī abhängigen Parallele bei Qummī nicht (*Maqālāt* 14, 1). Zur Schiedsrichterrolle des Saʿd b. Muʿāḏ vgl. Ibn Isḥāq, *Sīra* 674, ult. ff.; Caetani, *Annali dell'Islam* I 631 f.; EI² V 436 b.

XVIII Die Schule Bišr b. al-Muʿtamir's

a) Die *ṣūfīyat al-Muʿtazila.*

1: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 49, 2 ff. § 82 f.:

„*a* In der Muʿtazila gibt es (was das Verhältnis zur Obrigkeit angeht) insgesamt zwei Gruppen: Die einen halten Herrschaft (*imāma*) für unerläßlich und behaupten, es sei der Gemeinde nach dem, was die Religion von ihr verlange, vorgeschrieben, einen Herrscher (*imām*) aufzustellen; die anderen aber leugnen, daß Herrschaft unerläßlich sei, und behaupten, es stünde den Muslimen frei, einen Herrscher einzusetzen oder auch nicht, und keines von beiden sei besser als das andere. *b* Sie verglichen dies mit dem Gebet: (auch da sei es gleichgültig, ob man) hinter einem Vorbeter (*imām*, bete) oder nicht. Sie sagten: Das ist alles in Ordnung; was auch immer der Mensch da tut, es ist erlaubt. *c* Sie behaupteten, die Menschen müßten nur wissen, welche Gebote jedem einzelnen oblägen; wenn dann der Fall eintrete, daß sie einer Autorität bedürften, wie bei der Bestrafung von Diebstahl und Unzucht oder beim *ǧihād* gegen den Feind, dann sollten sie nach einem geeigneten Mann unter der Elite Ausschau halten und den dazu einsetzen. *d* Nach Abschluß dieser Angelegenheit[1] sei sein Amt dann wieder abgelaufen; er habe dann keinerlei Befehlsgewalt mehr und sei wieder nur ein normaler Muslim – ebenso wie man jemanden (kurzfristig) zum Vorbeter bestimme und diese Funktion mit Beendigung des Gebetes wieder vorbei sei, er sie auch nicht wieder von neuem bekleiden könne, es sei denn mit ihrer Billigung. *e* Sie gingen dabei davon aus, daß der Prophet gestorben sei, ohne den Menschen einen Herrscher einzusetzen; würde, so sagten sie, die Herrschaft zu den unabdingbaren Voraussetzungen der Religion gehören, so hätte der Prophet den Menschen einen Herrscher eingesetzt und dies (auch) explizit verkündet, so wie er die Gebetsrichtung, das (fünfmalige) Gebet und die Armensteuer explizit verkündete.

f Sie behaupteten, das politische System (*ḥukm*) sei im Islam verschieden von dem in den übrigen Gesellschaften (*umam*), was die Einsetzung von Königen und das Verhältnis zu den Beherrschten (? *ittiḫāḏ al-mamālīk*) angehe; der Prophet sei ja (selber) kein König gewesen, und er habe (auch) niemanden zum König über seine Gemeinde eingesetzt. *g* Sie sagten: Königtum führt zu Machtkampf (*ġalaba*) und Alleinherrschaft; so aber geht die Religion zugrunde und werden ihre Bestimmungen zunichte, und man findet sich ab mit den

[1] So? Vielleicht sollte man *al-ġaraḍ* lesen statt *al-ʿaraḍ*: „wenn dieser Zweck erreicht ist".

Bestimmungen der Könige, welche dem Urteil von Schrift und Sunna widersprechen. *h* Sie lehrten: Würde man einen König absetzen, wenn es zu Neuerungen von seiner Seite kommt, so riefe dies notwendigerweise Spaltung in der Gemeinde und Meinungsstreit, Blutvergießen und Gesetzlosigkeit hervor. Gott hat den Muslimen ja zur Pflicht gemacht, jeden, der etwas von seinen Bestimmungen zu ändern versucht, daran zu hindern; bei den Königen ist man aber nie sicher, ob sie nicht etwas ändern und ersetzen und die Bestimmungen verrücken. Jedesmal also, wenn der Herrscher eine Neuerung einführt, wäre die Gemeinde verpflichtet, ihn daran zu hindern. *i* Dadurch aber verliert die Religion an Boden und geht zugrunde; man verwendet seine Kräfte darauf, die Herrscher zu bekämpfen (*muǧāhadat al-aʾimma*?), und man fürchtet sich vor der Machtergreifung durch die Könige, zumal die Frevler und Unruhestifter ohnehin dazu neigen, die Könige (zu unterstützen), ihr Tun gutzuheißen, sie zu verteidigen und sich für sie einzusetzen. *k* Sie lehrten (darum): Es ist also am heilsamsten für die Gemeinde, keinen Herrscher einzusetzen. Wenn sie es aber dennoch tut, so sollte sie ihn absetzen, sobald er Anstalten macht, in irgendeinem Punkte die Bestimmungen der Religion aufzuheben; und wenn er nicht selber zurücktritt, so sollen sie ihn bekämpfen.

l Das ist die Lehre der Ṣūfīs unter den Muʿtaziliten, die auch den Erwerb für verboten erklären, u. a. das Abū ʿImrān ar-Raqāšī, des Faḍl al-Ḥadaṯī und des Ḥusain al-Kūfī".

2: Ašʿarī, *Maq.* 467, 14 ff.:

„*a* Einige lehrten, Erwerb und Handel seien verboten. *b* Sie sagten: Verkauf und Kauf sind nicht erlaubt, bis der Imam die islamische Welt (*ad-dār*) in Besitz nimmt und verteilt. Denn die Dinge in ihr unterliegen nicht dem Besitzrecht der Menschen, weil sie verderbt sind und man sie sich z. T. widerrechtlich und unrechtmäßig angeeignet hat. *c* Sie hatten nichts dagegen, das, was ihnen zur Nahrung genügt, von den Menschen zu erbetteln; was dagegen darüber hinausging, wollten sie nicht nehmen. *d* Sie bettelten auch nicht etwa deswegen bei den Menschen, weil diese nach ihrer Ansicht an irgendetwas ein Besitzrecht gehabt hätten, sondern erbettelten nur dann etwas von den Menschen, wenn sie sahen, daß sie kurz vor dem Verhungern waren, und behandelten das Genommene dann wie das Aas im Falle jemandes, der in höchster Not ist (d. h. sie betrachteten es als ebenso erlaubt wie den Verzehr von Aas in einer extremen Notsituation). *e* Das ist die Ansicht einiger Gruppen von Muʿtaziliten, die Lehre von Leuten, die zu faul sind, Handel zu treiben. *f* Ebenso verfahren gewisse Verfechter des Gottvertrauens: sie unterlassen alle Arbeit (*al-aʿmāl*) und sind zu faul dazu, mit dem Bemerken: Wenn wir wirklich auf Gott vertrauen, so kommt uns der Lebensunterhalt (von selber), und wir brauchen uns nicht zu rühren (*istaġnainā ʿan al-iḍṭirāb*)."

a–b auch übersetzt bei Reinert, *Tawakkul* 188. Zu *d* und *f* vgl. Ibn Samāʿa, *al-Iktisāb fī r-rizq al-mustaṭāb* 18, 10 ff. Zur Sache Bd. III 130 ff.

b) Murdār.

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 207, 5 ff.:

1) *K. Uṣūl ad-dīn.*
2) *K. ad-Diyāna.*
3) *K. at-Tauḥīd.*
4) *K. al-ʿAdl.*
   Dieses Buch wird in der Liste zweimal erwähnt (207, 6 und 11).
5) *K. al-ʿAdl, ʿalā l-Muǧbira.*
6) *K. ar-Radd ʿalā l-Muǧbira.*
7) *K. Mā yusʾalu ʿanhu l-Muǧbira.*
   Sind einige dieser Schriften identisch? Sie bilden in der Reihenfolge bei Ibn an-Nadīm die Nummern 14, 2 und 26 und könnten darum aus verschiedenen Listen stammen.
8) *K. at-Taʿdīl wat-taǧwīr.*
9) *K. ʿalā l-aḥbār wal-Maǧūs fī l-ʿadl wat-taǧwīr.*
   Tağaddud hat ebenso wie Fück (in: Shafiʿ Presentation Volume 62, 10 f.) mit der Handschrift *taǧwīz* statt *taǧwīr*. Sind nr. 8 und nr. 9 identisch?
10) *K. al-Qudra ʿalā z-ẓulm, ʿalā n-Naẓẓām.*
11) *K. al-Maḥlūq, ʿalā n-Naǧǧār.*
12) *K. al-Luṭf.*
13) *K. Man qāla bi-taʿḍīb al-aṭfāl.*
14) *K. at-Tauba.*
15) *K. at-Taġannum, ǧawāb K. at-Tauba.*
    Warum das Buch so heißt, ist nicht klar. Auch warum es zu einer „Antwort" auf nr. 14 kam und warum Murdār selber antworten mußte, läßt sich nicht mehr feststellen.
16) *K. Ḫalq al-Qurʾān.*
17) *K. Aḫbār al-Qurʾān.*
18) *K. ar-Radd ʿalā l-Ǧahmīya.*
19) *K. al-Badal, ʿalā n-Naǧǧār.*
    Naǧǧār selber hatte ein *K. al-Badal* geschrieben (vgl. Werkliste XXXII, nr. 18), das hier widerlegt wird. Zum Problem vgl. Text XXI 24 und Kap. C 5.2.1).
20) *K. al-Maʿrifa, ʿalā Ṯumāma.*
21) *K. al-Maʿrifa, ʿalā Šaḥḥām.*
22) *K. at-Taʿlīm.*
23) *K. Funūn al-kalām.*
24) *K. al-Masāʾil wal-ǧawābāt.*
25) *K. Kalām ahl al-ʿilm wa-ahl al-ǧahl.*
26) *K. al-Mustaršidīn.*
27) *K. an-Naṣīḥa.*
28) *K. al-Iqtiṣād.*
29) *K. Mā ǧarā bainahū wa-baina l-Baṣrīyīn.*
30) *K. ʿalā aṣḥāb iǧtihād ar-raʾy.*
31) *K. ar-Radd ʿalā l-mulḥidīn.*
32) *K. ar-Radd ʿalā n-Naṣārā.*

33) *K. ʿalā Abī Qurra an-Naṣrānī.*
Zu einer Schrift gegen Abū l-Huḏail vgl. Baġdādī, *Farq* 102, 8 f./122, 3 und unten Text 4, Kommentar.

3: *Intiṣār* 55, 17 ff. (= 69, 7 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „Da gibt es bei seinen Anhängern eine berühmte Geschichte über ihn: *a* Als er den Tod nahen fühlte, hinterließ er als letzten Willen, daß seine Erben nichts von seiner Hinterlassenschaft erben sollten und daß, was er zurücklasse, an die Armen verteilt werde. *b* Da sagte man zu ihm: Warum denn das? *c* Und er kam darauf zu sprechen, daß sein Besitz ihm nicht gehöre, sondern den Armen; er habe sie darum betrogen und sein Leben lang unaufhörlich davon profitiert. – *d* Dabei ist er unter den Muʿtaziliten wie der Mönch unter den Christen."

Ḫaiyāṭ: „*e* Wisse, daß Abū Mūsā – Gott habe ihn selig –, als er den Tod nahen fühlte, von den zweifelhaften Dingen (*šubha*) sprach, die er besaß, nicht wissend, wie sie zu bewerten seien. Er ließ sie aus Skrupelhaftigkeit (*taḥauwub*^{an}) und Mitgefühl noch vor seinem Tode zu den Armen hinausbringen ... *f* Ich kenne diesen schamlosen Menschen nicht anders, als daß er Abū Mūsā schmähen will: er lobt ihn und will ihn (in Wirklichkeit) tadeln ... *g* Wie nun, wenn einer es auf den asketischsten und frömmsten unter den Rāfiḍiten abzielte mit der Behauptung, dieser sei unter ihnen wie der Hērbad unter den Magiern? Würdest du darüber nicht genau dasselbe empfinden wie wir über das, womit du (hier) Abū Mūsā geschmäht hast?"

a–d = Aʿsam 128 § 73/Übs. 194 f., zusammengefaßt bei Baġdādī, *Farq* 152, 11 ff./166, 11 ff.; *e* übernommen bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 278, 1 ff. > IM 71, 5 f. Der Vergleich mit dem Originaltext zeigt, daß in *Faḍl* 278, 3 nach *Intiṣār* 55, apu. *taḥauwub*^{an} zu lesen ist; Ḥākim al-Ǧušamī und Ibn al-Murtaḍā bieten nur spätere Konjekturen. Zum Inhalt vgl. Bd. III 134 f.

4: *Intiṣār* 54, –5 ff. (= 67, pu. ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Murdār) pflegte zu behaupten, der Vertreter der Ansicht, man könne Gott auf nicht weiter qualifizierbare Weise (*bilā kaif*, im Jenseits) mit den Augen sehen, sei ein Ungläubiger; *b* ebenso derjenige, welcher an dessen Unglauben zweifle, und wer (an dem Unglauben) dieses Zweiflers zweifle et sic ad infinitum. Alle diese (letzteren) sind nach seiner Ansicht (ebenfalls) Ungläubige, obgleich sie doch mit ihm darin übereinstimmen mögen, daß man Gott nicht mit den Augen sehen kann. *c* Das gleiche lehrte er auch bezüglich der Deterministen. *d* Es gibt von ihm ein Buch, das er darüber verfaßt hat und in dem er alle Welt (*ahl al-arḍ*) des Unglaubens bezichtigt".

Ḫaiyāṭ: „*e* Wisse, daß Abū Mūsā behauptete, wer auf welche Weise auch immer die Lehre aufstelle, daß man Gott mit den Augen sehen könne, setze Gott mit seiner Schöpfung gleich; der Anthropomorphist aber war nach seiner Ansicht ein Ungläubiger. *f* Ebenso halte, wer Gott die Eigenschaft beilege, er setze den Menschen die Sünden fest und bestimme sie voraus, Gott in seinem Handeln für dumm; wer aber Gott für dumm halte, sei ein Ungläubiger. *g* Wer über die Lehre eines Anthropomorphisten und eines Deterministen Zweifel habe und nicht wisse, ob sie richtig sei oder falsch, sei ebenfalls ein Ungläubiger; denn er zweifle an Gott, insofern er nicht wisse, ob dieser mit seiner Schöpfung gleichgesetzt werden könne oder nicht bzw. ob er in seinem Handeln dumm sei oder nicht. *h* Dasselbe gelte auch immer für den, der über den Zweifler Zweifel habe, wenn nämlich sein Zweifel sich darauf beziehe, ob Anthropomorphismus bzw. Determinismus an sich richtig sind oder falsch. *i* Das ist die bekannte Lehre des Abū Mūsā; aber der Verfasser entstellt die Rede, wenn er sie nach seinen Leuten berichtet (anstatt nach muʿtazilitischen Quellen), um sie in unvorteilhaftem Lichte zu bieten und die Menschen davon abzuschrecken.

k Dann behauptet (Ibn ar-Rēwandī), er habe erfahren, daß Ibrāhīm b. as-Sindī Abū Mūsā einmal zu sich bestellt und ihn über einen Theologen nach dem andern ausgefragt habe; da habe er sie allesamt für ungläubig erklärt. *l* Das ist eine isolierte Nachricht (*ḫabar wāḥid*). Wir lehren aber schon bei einem Menschen mit gutem Leumund, daß eine isolierte Nachricht nicht notwendig zu (verläßlichem) Wissen darüber führt, daß es sich so verhält, wie er sagt; wie also erst bei der isolierten Nachricht (, die) von einem schamlosen Ketzer (verbreitet wird)? *m* Und weiterhin: Wenn das, was er an der Muʿtazila zu bemängeln hat und weswegen er sie herabsetzt ,(nur) darin besteht, daß in ihr einer den andern des Unglaubens bezichtigt, so kennen wir keine Konfession (*firqa*) unter den Anhängern (dieser) Religion (*milla*), die davon frei wäre ... Das trifft auf alle Konfessionen (dieser) Gemeinde zu, und auf die Rāfiḍiten (zu denen Ibn ar-Rēwandī gehört) am meisten, weil einige von ihnen in der Verketzerung der anderen jedes Maß vermissen lassen."

a–d = Aʿsam 127 § 71/Übs. 194. *a–b* auch Baġdādī, *Farq* 152, 6 ff./166, 6 ff. Zu *m* bringt Baġdādī dann 152, pu. ff./166, –6 ff. einige Beispiele: „Er erklärte Abū l-Huḏail für ungläubig, weil er lehrte, daß die Dinge, die Gott zu tun vermag, einmal (alle) vergehen werden (*fanā' maqdūrāt Allāh*); darüber verfaßte er ein Buch. Seinen Lehrer Bišr b. al-Muʿtamir erklärte er für ungläubig, weil er lehrte, daß Farben, Geschmäcke, Gerüche und Wahrnehmungen ‚erzeugt' seien. Naẓẓām erklärte er für ungläubig, weil er lehrte, daß die erzeugten Akte von Gott gewirkt seien"; vgl. auch unten Text XXI 47, f. Anders die Parallele bei

5: Šahrastānī 48, –5 ff./102, 12 ff.:

„*a* Er erklärte denjenigen für ungläubig, der die Ewigkeit des (Korans) vertrat, insofern er zwei ewige (Entitäten) annehme. *b* Er erklärte auch den für

ungläubig, der sich mit der Obrigkeit einläßt, und behauptete, dieser könne weder erben noch beerbt werden. *c* Er erklärte weiterhin den für ungläubig, der lehrt, daß die Handlungen der Menschen von Gott geschaffen seien oder daß man (Gott) mit den Augen sehe(n werde). *d* Er trieb die Verketzerung (*takfīr*) so weit, daß er sagte: Die sind (selbst dann) ungläubig, wenn sie sagen ‚Es gibt keinen Gott außer dem Gott'. – *e* Ibrāhīm b. as-Sindī fragte ihn einmal nach den Menschen dieser Welt (*ahl al-arḍ*) insgemein; da erklärte er sie (allesamt) für ungläubig. *f* Ibrāhīm wandte sich darauf an ihn mit den Worten: So kommst also nur du ins Paradies, das ‚so weit ist wie Himmel und Erde' (Sure 3/133), und drei (andere), die mit dir übereinstimmen? Da war er beschämt und wußte nichts zu antworten".

b auch Baġdādī, *Farq* 151, –4 f./165, 9 f. Zu *c* vgl. Text 4, a und c. Zu *ahl al-arḍ* in *e* vgl. 4, d. Die Quelle dieses Berichtes ist nicht ganz klar. Da jedoch *e–f* eine ausführliche Fassung von 4, k bringt, wo Ḫaiyāṭ den Text stark verkürzt hat, ist denkbar, daß insgesamt, vielleicht über Zwischenglieder, das Originalwerk des Ibn ar-Rēwandī zugrundeliegt. Zur Sache vgl. Bd. III 136 f.

6: al-Ḥākim al-Ǧušamī, *Šarḥ ʿUyūn al-masāʾil*, fol. 99 a, –5 ff. (ed. van Ess in: BEO 30/1978/311 f. = Arabica 30/1983/116 f.):

„Von Abū Mūsā gibt es eine lange Predigt über das muʿtazilitische Glaubensbekenntnis (*fī l-ʿadl wat-tauḥīd*), die er in seinen paränetischen Vorträgen (*qiṣaṣ*) vorzubringen pflegte. Marzubānī bringt sie in seinen *Aḫbār al-mutakallimīn*. Sie beginnt folgendermaßen:

a Preis sei Gott, der den guten Werken freund und den mit den bösen Taten nichts vereint, der niemanden zu einer Sünde zwingt, die er verboten, und niemanden von einem Gehorsamswerk abhält, das er anbefohlen und zu dem er aufgerufen ...

Dann sagt er im Anschluß an das Gebet über den Propheten:

b In der Botschaft von seinem Herrn, die (der Prophet gegenüber den Menschen) erfüllte, heißt es unter anderem, daß dieser ihm Kunde gab von den früheren Völkern und den vergangenen Jahrhunderten, davon wie er die tyrannischen Pharaonen in den verflossenen Tagen durch verschiedenartige Heimsuchung und mancherlei Schläge zugrunderichtete um dessentwillen, was sie sich hatten zuschulden kommen lassen (*bimā kasabat aidīhim*) und was ihre (verderbte) Seele ihnen aufgezwungen hatte, die Sünden nämlich, dort wo sie sich ihm widersetzten und das unterließen, was ihm gefiel, nachdem er (zuvor) sie rechtgeleitet und aufgeklärt, ihnen Gnaden und Wohltat geschenkt, sie aber sich nicht hatten rechtleiten lassen und keinen Dank abstatteten, und wie er dann die bekannten (Strafen) über sie kommen ließ. *c* Er gab uns Kunde von ihnen und warnte uns, ihrem Wandel zu folgen. Es heißt nämlich in der Schrift: ‚Und als die Leute Noahs die Gesandten der Lüge geziehen

hatten, ließen wir sie ertrinken' (Sure 25/37) und: ‚Und ʿĀd und Ṯamūd: euch ist doch an ihren Wohnungen klar geworden (wie wir mit ihnen verfahren sind). Der Satan hat ihnen ihre Handlungen im schönsten Lichte erscheinen lassen ...' usw. bis ‚... frevelten' (Sure 29/38–40). Da rechtfertigt sich (also) Gott in seiner Güte und Langmut und Gnade gegenüber seinen Geschöpfen (dafür, daß er sie gestraft hat). Das ist (die Art, wie) Gott (vorgeht). Denn die Könige und Mächtigen (dieser Welt) tun unrecht, ohne sich zu rechtfertigen; unser Herr aber, der König der Könige und Mächtigste der Mächtigen, rechtfertigt sich, ohne Unrecht getan zu haben ...

d ... Gott hat die Wahrheit offenbar gemacht und sie erklärt, zu ihr Unterstützung verliehen und sie in den schönsten Farben gemalt, da er seine gehorsamen Knechte, die Empfänger von Gebot und Verbot und Besitzer von Entscheidungsfreiheit, zu ihr aufgerufen hat, nachdem er ihnen Verstand und Handlungsfähigkeit vollkommen ausgebildet und ihnen den Pfad zu richtigem Handeln und zur Rechtleitung geebnet hat, allen Mangel von ihnen genommen und ihnen den Leuchtturm der Wegzeichen und Hinweise angezündet hat. *e* Er hat sich von Schuld freigesprochen und sie gewarnt, (ihnen die Konsequenzen) klargemacht und (sie) auf der Hut sein lassen; er hat gesagt: ‚Streitet euch nicht in meiner Gegenwart! Ich habe euch ja zuvor angedroht (was geschehen würde). Was ich (einmal) gesagt habe, wird nicht (mehr) abgeändert. Und ich bin nicht gewohnt, den Menschen Unrecht zu tun' (Sure 50/28 f.). *f* Großer Gott! Wie könnte ihnen der Allgütige unrecht tun, wo er doch sagt: ‚Und dein Herr ist es, dem Barmherzigkeit zu eigen' (Sure 18/58) und ‚Wie sollte Gott euch bestrafen, wenn ihr dankbar und gläubig seid?' (Sure 4/147). *g* Nun, du der Unwissenheit und dem Trug Verfallener, wann würde (je) der gepriesen, welcher (deine) Schande bedeckt, solange du behauptest, daß der, welcher (deine) Schande bedeckt, derselbe sei, der dich in die Schande hat hineingeraten lassen? Und wann würde (je) der gepriesen, der dir die Sünden vergibt, wo er doch derjenige wäre, der dich in die Sünden hat hineingeraten lassen? ...

h ... Und habt ihr je einen Weisen gesehen, der tadelt, was er (selber) beschlossen, und sich lossagt von dem, was er (selber) entschieden, der etwas beschließt, was er nicht billigt, und etwas billigt, was er verboten hat? Habt ihr je einen Weisen gesehen, der zornig wird über das, was er gewirkt, der seinen (eigenen) Ratschluß verabscheut und sein (eigenes) Wirken und Wort tadelt? *i* Da sagt doch (Gott) zu seinen Knechten: ‚Da habt ihr etwas Schreckliches begangen. Schier brechen die Himmel darüber auseinander und spaltet sich die Erde und stürzen die Berge in sich zusammen, daß sie dem Barmherzigen ein Kind zuschreiben' (Sure 19/90). Wie kann er zu seinen Knechten sagen: ‚Da habt ihr etwas Schreckliches begangen', wo er doch (selber nach eurer Meinung) derjenige ist, der dieses Schreckliche gebracht hat und es durch seinen Ratschluß und Entscheid entstanden ist? Weiterhin sagt er: ‚daß sie dem Barmherzigen ein Kind zuschreiben', wo er doch (selber) derjenige sein (soll), der dies ihnen vorherbestimmt hat, so wie er dabei ihnen zu sehen und zu hören vorherbestimmt hat! Warum sollten die Himmel auseinanderbrechen

wegen Gottes Ratschluß und Vorherbestimmung? Weswegen sollten die Berge in sich zusammenstürzen? Glaubst du etwa, sie würden etwas mißbilligen, das Gott beschlossen hat, oder die Vorherbestimmung Gottes verabscheuen? Gott ist hoch erhaben über das, was sie da schildern!

k Haben sie etwa (noch) nie das Wort der Schrift gehört: ‚Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr ihm allein dienen sollt. Und zu den Eltern (sollt ihr) gut sein' (Sure 17/23)? Sie behaupten ja, er habe beschlossen, daß jemand anders als er angebetet werden und den Eltern Böses angetan werden solle, im Gegensatz zum Koran. Haben sie (noch) nie das Wort der Schrift gehört: ‚Gott entscheidet aufgrund der Wahrheit' (Sure 40/20)? Sie behaupten ja, er entscheide aufgrund von eitlem Trug …

und so noch vieles mehr von dieser Art".

Ich folge meiner Übersetzung in BEO 30/1978/313 f. Das Koranzitat in *c* ist vielleicht erst von Marzubānī oder Ḥākim al-Ǧušamī gekürzt worden. Daß Gott „sich rechtfertigt", wie Murdār mit Bezug darauf sagt, merkt man nämlich erst, wenn man die zitierte Perikope ganz liest. Dort steht zum Schluß: „Und Gott konnte unmöglich gegen sie freveln, sondern gegen sich selber frevelten sie" (Sure 29/40). In *k* hat der überlieferte Text in dem Zitat von Sure 40/20 *yaqḍī al-ḥaqq* statt *yaqḍī bil-ḥaqq*, also „Gott bestimmt (nur) das Wahre" statt „Gott entscheidet aufgrund der Wahrheit" (Übs. Paret). Das würde besser in Murdārs Gedankengang hineinpassen. Vgl. dazu wie zu weiteren Einzelheiten meinen Kommentar in dem genannten Aufsatz; auch Bd. III 135 f.

7: *Intiṣār* 53, −10 ff. (= 66, 1 ff. NYBERG):

(im Anschluß an das Kapitel über die Lehre des Bišr b. al-Muʿtamir, daß Gott die Kinder bestrafen kann = Text XVII 42)

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Abū Mūsā al-Murdār schreckte davor (d. i. vor dieser Lehre Bišrs) zurück, verfiel aber (dann) in noch Schlimmeres. *b* Er behauptete (nämlich), Gott könne den Menschen unrecht tun (d. h. Böses antun); täte er es aber, so wäre er ein ungerechter Gott. *c* Das, obgleich er doch in dem Willen, sich nichts zuschulden kommen zu lassen, der (Neigung) entsagte, sich in theologische Subtilitäten zu verlieren".

Ḫaiyāṭ: „ *d* … Was Abū Mūsā lehrt, ist richtig. *e* Er schrieb nämlich Gott die Eigenschaft zu, ebensowohl Gerechtigkeit bzw. Wahrhaftigkeit üben zu können wie deren Gegenteil, da jemand, der frei handelt, in der Tat dann, wenn er etwas tun könne, auch dessen Gegenteil tun bzw. es unterlassen könne. *f* Wenn man ihn dann fragte: Wenn er nun Unrecht, zu dem er also die Macht hat, (wirklich) täte, wie wäre er dann zu bezeichnen?, *g* so antwortete er gewöhnlich: (Schon) unter uns (Menschen gilt es als) ungehörig, derlei von einem Frommen zu sagen; um wieviel mehr ist Gott davon frei zu halten! *h* Mit anderen Worten: Es ist ungehörig, zu sagen: ‚Wenn Ḥasan al-Baṣrī gestohlen hätte, wäre er ein schwerer Sünder' oder ‚Wenn Ibn Sīrīn Unzucht getrieben hätte, wäre er ein schlechter Mensch', obgleich es sich

(natürlich) in der Tat so verhält. Aber es gehört sich einfach nicht unter Muslimen, derlei von einem andern zu sagen. Um wieviel mehr verdient also Gott, daß man anständig von ihm redet!"

a–c = Aʿsam 127 § 69/Übs. 193. Zur Sache vgl. Bd. III 140 f. – Die Darstellung des Ibn ar-Rēwandī (*a–b*) ist bei Baġdādī übernommen (*Farq* 152, 2 f./166, 1 f.) > Šahrastānī 48, 12 f./102, 7 f. So auch in dem fiktiven Dialog *Farq* 187, −4 f./208, 8 f. Wenn Baġdādī neben dem Vermögen, Unrecht zu tun, noch die Fähigkeit zur Lüge nennt, so ist dies aus *e* herausgelesen. Jedoch verschweigen Baġdādī und in seinem Gefolge Šahrastānī die Richtigstellung Ḫaiyāṭs. Einen Schritt weiter führt die Parallele bei

8: Aš*ʿ*arī, *Maq.* 555, 9 ff.:

„*a* Abū Mūsā und viele (andere) Muʿtaziliten lehrten: Gott kann unrecht tun und lügen; aber er tut es nicht. *b* Wenn man (sie) dann fragte: Und wenn nun doch?, so antworteten sie: Er tut das prinzipiell nicht. Das ist eine ungehörige Ausdrucksweise, deren Anwendung sich (schon) bei einem frommen Muslim nicht ziemt; ebenso ziemt sie sich dann nicht bei Gott. *c* Niemand darf sagen: ‚Wenn Abū Bakr gehurt hätte und ʿAlī in Unglauben gefallen wäre, was wäre dann von ihnen zu sagen?' *d* Wir wissen ja aufgrund von Beweisen, daß Gott kein Unrecht tut; deswegen halten wir die Formulierung ‚wenn er nun unrecht täte' für ungehörig. *e* Wenn man die Frage erneut an Abū Mūsā stellte, so antwortete er: ‚Wenn er unrecht täte – obgleich es Beweise (genug) gibt, daß er kein Unrecht tun wird –, so würden Beweise darauf hinweisen, daß er unrecht tut, und er wäre (zwar) Herr und Gott und allmächtig, (aber) ungerecht.

f Sie lehrten: Bei der Unwissenheit lassen sich (hier) zwei Standpunkte einnehmen. Wenn der Frager mit ‚Unwissenheit' die Handlungen meint, welche man ‚Unwissenheit' nennt (also unverständiges Tun), so ist ebenso zu antworten wie bei Unrecht und Lüge; wenn er aber wesenhafte Unwissenheit um die Dinge meint in dem Sinne, daß sie ihm verborgen wären, so lehren wir nicht, daß er zu irgendetwas Macht hätte, was dem (Wissen) entgegengesetzt wäre."

Das stimmt nur bis *d* mit Ḫaiyāṭ überein. *a–e* verkürzt auch *Maq.* 201, 1 ff. Dort ist wie in Text 7 nur von Murdār die Rede, während hier in *a–d* und *f* „viele (andere) Muʿtaziliten" hinzutreten. *e* stützt sich wohl nicht auf Ibn ar-Rēwandī's Aussage in 7, b, sondern geht umgekehrt auf eine Quelle zurück, die auch von ihm schon benutzt wurde. Es wird mit kurzer Ergänzung aufgenommen bei

9: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI$_1$ 128, 12 ff.:

„*a* Man berichtet von Abū Mūsā folgende Lehre: Würde (Gott) unrecht tun – obwohl es Beweise (genug) gibt, daß er kein Unrecht tun wird –, so

würden (die Indizien) in diesem Falle darauf hinweisen, daß er unrecht tut. *b* Ungerechtigkeit bedeutet nicht notwendig (, daß im Wesen Gottes) etwas Neues (also Kontingenz, auftrete), ebensowenig wie das bei der Gerechtigkeit notwendig so ist".

10: Aš'arī, *Maq.* 190, 8 ff.:

„*a* ... nach dem, was Abū l-Huḏail von Abū Mūsā berichtet: Er behauptete, Gott wolle die Sünden der Menschen in dem Sinne, daß er ihnen freie Wahl dazu lasse. – *b* Abū Mūsā lehrte: Die Erschaffung eines Dinges ist von diesem zu unterscheiden. *c* Die Erschaffung ist geschaffen, (aber) nicht durch eine (weitere) Erschaffung."

a auch *Maq.* 512, 11 f. und, etwas umformuliert, *Maq.* 228, 12 f.; b auch *Maq.* 511, 5 f. und leicht erweitert ib. 365, 15 f. – Zur Sache Bd. III 139.

11: Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 647, 11 ff.:

„*a* Abū Mūsā 'Īsā b. Ṣabīḥ al-Murdār, der als der Asket (*nāsik*) unter den Baġdādern bekannt war, behauptete, daß (wenn ein Gegenstand durch zwei Agentien in Bewegung versetzt werde) die Bewegung von ihnen beiden gemeinsam bewirkt und Objekt der Handlungsfähigkeit (*maqdūr*) von ihnen beiden sei. *b* Wenn die Bewegung einem der beiden Agentien geboten und dem andern verboten sei, so sei sie ein Gehorsamswerk des einen und eine Sünde des andern, also gut und böse zugleich. *c* Wenn eines der beiden Agentien ein Mensch ist, der diese Bewegung gar nicht verursachen darf, und das andere der Wind, so ist die Bewegung sowohl von Gott als auch vom Menschen bewirkt, als böse Sünde von seiten des Menschen und als Werk der Weisheit von seiten des ewigen Schöpfers; der Ewige würde also etwas bewirken, das von seiten eines andern eine Sünde ist, ohne daß er deswegen selber eine Sünde beginge. *d* Ebenso würde, wenn dem Menschen diese (Handlung) geboten wäre, Gott etwas bewirken, das von seiten des Menschen ein Gehorsamswerk ist, ohne daß er deswegen selber ein Gehorsamswerk vollbrächte."

Nasafī referiert den Standpunkt Murdārs unmittelbar hinter dem des Bišr b. al-Mu'tamir (Text XVII 19) und zusammen mit dem einiger anderer Theologen (vgl. Gimaret, *Théories* 296). Wir können nicht ausschließen, daß er dabei zu stark systematisiert und die Positionen selber weiterdenkt. Daß aber Murdār das Problem tatsächlich behandelte, ergibt sich aus einer Bemerkung des Ibn ar-Rēwandī, der sich dazu auf Murdārs Schüler Abū Zufar stützte (zu ihm vgl. Bd. III 61). Zwar ist sie von Ḫaiyāṭ zusammengestrichen worden; jedoch ist auch dort zu erkennen, daß der Ansatzpunkt in der *tawallud*-Theorie lag. Ibn ar-Rēwandī hat sich nur deswegen Ḫaiyāṭs Unmut zugezogen, weil er Murdārs Standpunkt mit dem der *aṣḥāb al-maḫlūq*, also wohl mit dem Synergismus Ḍirārs verglich (*Intiṣār* 54, 1 ff. = A'sam 127 § 70/Übs. 194). Das war in der

Tat eine unzulässige Verallgemeinerung; mit göttlichem Handeln hatte *tawallud* im allgemeinen nichts zu tun. Autoren, die sich in der einen oder andern Form auf den Passus im *K. al-Intiṣār* stützen, betonen interessanterweise, daß Murdār ein Zusammenwirken zwischen Gott und Mensch ausgeschlossen (so Ṭurṭūšī, *al-Ḥawādiṯ wal-bida'* 28, 12 ff.) bzw. nur von geschaffenen Agentien gesprochen habe (so Baġdādī, *Farq* 152, 3 ff./166, 3 ff.; ohne diesen Zusatz übernommen bei Šahrastānī 48, –7 f./102, 9 f.). Sollte Nasafī sich durch Ibn ar-Rēwandī auf die falsche Fährte haben locken lassen?

12: Baġdādī, *Farq* 151,11 f./165, 4 f.:

„Dieser Murdār behauptete, die Menschen könnten etwas vollbringen, das dem Koran gleich oder (sogar) sprachlich vollkommener sei."

Übernommen bei Šahrastānī 48, 15 ff./102, 11 f. > Sam'ānī, *Ansāb* XII 188, 1 f.

13: *Intiṣār* 74, 6 ff. (= 98, 4 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Sowohl Abū Mūsā als auch Ğa'far b. Mubaššir hielten 'Uṯmān für einen schweren Sünder und sagten sich von ihm los."

Ḫaiyāṭ: „*b* Das lügst du über sie. Die von ihnen bekannte Lehre besteht darin, daß sie sich bezüglich 'Uṯmāns und derer, die ihn im Stich ließen, des Urteils enthielten, von seinen Mördern sich aber lossagten und ihnen das Höllenfeuer bescheinigten."

Ibn ar-Rēwandī: „*c* Sie und ihre Vorgänger waren sich darin einig, sich von 'Amr (b. al-'Āṣ) und Mu'āwiya sowie ihrer ganzen Clique loszusagen."

Ḫaiyāṭ: „*d* Das ist eine Lehre, von der die Mu'tazila sich nicht distanziert und derentwegen sie sich nicht (zu) entschuldigen (braucht)."

Ibn ar-Rēwandī: „*e* (Auch) Ğa'far b. Ḥarb vertritt dies alles, nur daß er sich im Falle 'Uṯmāns des Urteils enthält."

Ḫaiyāṭ: „*f* Das lügst du über Ğa'far. Die Lehre des Ğa'far b. Ḥarb bestand darin, sich mit 'Uṯmān solidarisch zu erklären und sich von seinen Mördern loszusagen. *g* Ebenso lehrte (auch) Iskāfī über 'Uṯmān. *h* Im Falle von Ṭalḥa, Zubair und 'Ā'iša bestand die Lehre des Ğa'far b. Mubaššir, des Ğa'far b. Ḥarb und des Iskāfī dagegen darin, ihre Reue über ihren Aufstand gegen 'Alī für echt zu halten und sich deswegen mit ihnen solidarisch zu erklären."

a, c und e vgl. A'sam 137 f. nr. 108 – 110/Übs. 204 f. Zur Sache Bd. III 141.

14: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 288, 15 f.:

„Murdār ... behauptete, 'Uṯmān habe zwar schwer gesündigt, seine Mörder aber ebenso; denn die schwere Sünde 'Uṯmāns sei kein zwingender Grund gewesen, ihn zu töten."

c) Abū Šuʿaib aṣ-Ṣūfī.

15: Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 234, 12 ff.:

„*a* Ibn ar-Rēwandī berichtet nach Ǧāḥiẓ, daß einer der alten Muʿtaziliten, bekannt unter dem Namen Abū Šuʿaib, bei Gott Freude und Trauer, Eifersucht und Bedauern für möglich hielt. *b* Dieser berief sich dazu auf das Wort, das man vom Propheten überliefert: ‚Niemand ist eifersüchtiger als Gott' *c* und darauf, daß Gott sich über die Buße seines Knechtes freut und sich an ihr ergötzt, *d* auch auf das Wort der Schrift ‚Nachdem sie uns (nichts als) Ärger gemacht hatten, rächten wir uns an ihnen [und ließen sie alle ertrinken]' (Sure 43/55) und die Stelle Sure 36/30, wo (Gott) wie jemand spricht, der über etwas betrübt ist: ‚Wie sehr sind die Menschen zu bedauern!'. *e* Man berichtet von ihm auch, daß er es für möglich hielt, wenn (Gott) sich müht und sich ausruht; da argumentierte er mit dem Wort der Schrift: ‚[Und wir haben doch Himmel und Erde und (alles,) was dazwischen ist, in sechs Tagen geschaffen,] ohne daß uns Ermüdung überkommen hätte' (Sure 50/38)."

Zu *b* vgl. *Conc.* V 36 a. Auch in *c* ist auf Ḥadīṯe angespielt (vgl. *Conc.* V 98 b und 99 a). – *a* und *e* kurz auch Baġdādī, *Farq* 321, 11 f./333, 8 f. von einem Abū Šuʿaib an-Nāsik gesagt. In der Parallele *Uṣūl ad-dīn* 79, 9 f. ist dieser Name offenbar durch Doppeltschreibung zu *Abū Aš'aṯ* und *Ibn Šuʿaib an-Nāsik* entstellt. Daß Abū Šuʿaib Asket war, geht hervor aus

16: Aš'arī, *Maq.* 288, 12 f.:

„Unter den Ṣūfīs war jemand mit Namen Abū Šuʿaib, der behauptete, daß Gott sich am Gehorsam seiner Freunde (*auliyā'*) freue und ergötze und, wenn sie wider ihn sündigten, Trauer und Kummer empfinde."

17: *Maq.* 213, 9 f.:

„Man berichtet von jemandem mit Namen Abū Šuʿaib (die Lehre), daß der Schöpfer sich über den Gehorsam seiner Freunde freue und davon ebenso wie von ihrer reuigen Zuwendung Nutzen habe, während ihn durch die Sünden, die sie ihm gegenüber begehen, Schwäche (Ohnmacht) ankomme."

18: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 227, 2 f.:

„Abū Šuʿaib al-Qallāl lehrte, *a* sein Herrgott sei ein Körper in der Gestalt eines Menschen von Fleisch und Blut. *b* Er freue sich und sei traurig, sei krank und erhole sich wieder."

a zitiert bei Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* VII 63 nr. 591. Zur Lehre des Abū Šuʿaib insgesamt vgl. Bd. III 142 ff.

d) ʿĪsā b. al-Haiṯam aṣ-Ṣūfī.

19: Aš'arī, *Maq.* 302, 1 ff.:

„Einige lehrten: *a* Ein Körper wird zum Körper nur durch die Zusammensetzung und Vereinigung (der ihn bildenden Atome). *b* Diese behaupteten, daß, wenn ein Atom sich mit einem andern verbinde, jedes von ihnen im Zustande (dieser) Verbindung ein Körper sei, da es ja mit dem andern zusammengesetzt sei; in dem Augenblick, wo sie sich trennten, sei dann keines von ihnen mehr ein Körper. *c* Das ist die Lehre eines Angehörigen der Baġdāder Schule, vermutlich des ʿĪsā aṣ-Ṣūfī."

20: *Maq.* 506, 10 ff.:

„ʿĪsā aṣ-Ṣūfī lehrte: *a* Wenn man Gott das Attribut ‚edel' (*karīm*) gibt, so ist dies eine Tateigenschaft; Edelmut ist gleichbedeutend mit Großmut (*ǧūd*). *b* Wenn dann jemand zu ihm sagte: ‚So lehrst du also, daß der Ewige von Urbeginn an nicht-edel war?', *c* pflegte er zu erwidern: ‚Diese Konsequenz brauche ich nicht zu ziehen, ebensowenig wie ich aus der Tatsache, daß ⟨Wahrhaftigkeit[2],⟩ Wohltun und Gerechtigkeit zu den Tateigenschaften gehören, die Konsequenz ziehen müßte, zu sagen: ‚Der Schöpfer war von Urbeginn an nicht-wahrhaftig, nicht-gerecht und nicht-wohltätig'; denn das hat einen herabsetzenden Beiklang. Ebenso (brauche) ich also nicht zu sagen, daß Gott von Urbeginn an nicht-edel gewesen sei, auch wenn der Edelmut (nur) eine Tat(eigenschaft) ist."

Leicht verkürzt und umformuliert auch *Maq.* 178, 10 ff., wo an die Stelle der Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) die Langmut (*ḥilm*) tritt. Zu ʿĪsā aṣ-Ṣūfī wie zu den im folgenden genannten asketischen Muʿtaziliten vgl. Bd. IV, Kap. C 4.2.3.

e) Weitere Baġdāder Asketen.

21: *Intiṣār* 72, apu. ff. (= 96, 2 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Die Asketen unter den heutigen Baġdāder (Muʿtaziliten) vertreten die Ansicht, daß Gott einen ungläubigen und sündhaften Propheten entsenden könne. *b* Trotzdem behaupten sie, das Oberhaupt (*imām*, der Gemeinde dürfe) nie anders als fromm und gottesfürchtig sein. *c* Sie sind ganz niedriges Volk. *d* Aber ich bin ja schon bei Murdār und Qaṣabī auf

[2] Ich ergänze ⟨*aṣ-ṣidq wa*⟩ *l-iḥsān*, entsprechend dem Folgenden (Z. 13). Vielleicht erklärt sich damit auch die Variante in der Handschrift ḥ; anstatt *al-ʿadl* mag hier ursprünglich *aṣ-ṣidq* gestanden haben.

deren Verächtlichkeit und Armseligkeit (*qilla*) eingegangen; so wird man es nicht für überflüssig halten, wenn ich (auch) auf andere, ihnen Nahestehende eingehe."

Ḫaiyāṭ: „*e* Was du da von den Asketen unter den Baġdādern berichtest, ist unwahr und falsch. Hier ist die Baġdāder Muʿtazila insgesamt, die man einen nach dem andern fragen könnte. Wenn auch nur einer von ihnen das bestätigt, was du von ihnen berichtest, dann sollst du in (allem), was du von ihnen erzählst, recht haben ... *f* Wenn du aber sagst ‚Sie sind ganz niedriges Volk', so tadelst du, wie mir scheint, nur dich selber und verunglimpfst nur Leute deines Schlages. Denn niedriger als diese ist jemand, der ihnen folgt, von ihnen lernt und ihre Kollegs besucht, der ihre Bücher abschreibt, sich nach ihren Fragestellungen erkundigt und sich vor den Leuten damit schmeichelt, ihrer Lehre anzuhängen ..."

Ibn ar-Rēwandī: „*g* Die Vertreter dieser Lehrmeinung behaupten, die gesamte Gemeinde könne in Unglauben verfallen und das Prophetenwort ‚Gott wird meine Gemeinde nie bei einem Irrtum versammeln' sei unecht."

Ḫaiyāṭ: „*h* Auch das ist unwahr und gelogen wie das Vorhergehende".

a–d und *g* vgl. Aʿsam 136 f. nr. 104 f./Übs. 203 f. Mit Qaṣabī in *d* ist Ǧaʿfar b. Mubaššir gemeint (vgl. Kap. C 4.2.1). Zu dem in *g* genannten Prophetenwort vgl. Bd. III 385 f.

f) Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād.

WERKLISTE:

1) *K. al-Ǧārūf (fī takāfuʾ al-adilla).*
Erwähnt bei Ibn an-Nadīm 216, 2 und bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 51, –7. Widerlegt von Ḫaiyāṭ, al-Ḫāriṭ al-Warrāq und Ǧubbāʾī (*Fihrist*, ib.). Ḫaiyāṭ erwähnt seine Gegenschrift in *Intiṣār* 73, 10 f.; zur Gegenschrift des Ǧubbāʾī vgl. Gimaret in: JA 1976, S. 293 f. (das Zitat aus Abū Rašīd, *al-Masāʾil fī l-ḫilāf* steht im Druck S. 337, 2).
Ob auch die Widerlegung aus der Feder des Šāfiʿiten Aḥmad b. ʿUmar Ibn Suraiǧ (gest. 306/918), die Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 309, 3 ff. erwähnt, hierher gehört, läßt sich vorläufig nicht sagen; der Autor des Grundwerkes wird dort nicht genannt, und man hat ein Buch dieses Titels und Inhalts auch Ǧābir b. Ḥaiyān zugeschrieben (vgl. Kraus, *Jābir* I 171 nr. 2978). Wenn Massignon aus der gleichen Stelle herausliest, daß auch Ibn ar-Rēwandī das Buch Ǧābirs widerlegt habe (in: Festugière, *Hermes Trismégiste* I 396 = *Passion* [2]I 421/engl. Übs. I 374), so ist dies vielleicht etwas voreilig. Gesagt ist dort nur, daß Ibn ar-Rēwandī die Vertreter der ἰσοσθένεια τῶν λόγων ebenfalls angriff; ob dies aber im Zusammenhang mit dem *K. al-Ǧārūf* geschah, bleibt offen. Ein entsprechender Buchtitel ist von ihm nicht überliefert.

2) *K. al-Arkān.*
Erwähnt bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 51, –7 f.

22: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XII 178, 3 ff.:

„*a* Hätten nicht der Verfasser des *K. al-Ǧārūf*[3] und andere, welche das spekulative Denken (*naẓar*) kritisieren, sich auf viele Koranverse berufen, so bestünde kein Anlaß, davon zu reden ... *b* Sie beriefen sich (auch) auf das Prophetenwort: ‚Wenn die Rede auf die göttliche Vorherbestimmung kommt, so haltet euch zurück; wenn die Rede auf (den Einfluß der) Sterne kommt, so haltet euch zurück; wenn die Rede auf meine Genossen kommt (und sie kritisiert werden), so haltet euch zurück'. Da habe er also Spekulation darüber und Diskussion untersagt. *c* Und weiterhin auf den Ausspruch: ‚Denkt nach über die Schöpfung Gottes, denkt aber nicht nach über Gott (selber)'. Da habe er also die Spekulation zur Gotteserkenntnis untersagt; wäre aber Spekulation sinnvoll, so wäre diese (Art von) Spekulation noch am sinnvollsten. *d* Schließlich auf den Ausspruch: ‚Gott verabscheut an euch dreierlei: hin und her reden, zu viel fragen und Hab und Gut vertun'. Spekulatives Denken aber erfordert Hinundherreden; also muß es verboten sein. *e* Außerdem überliefert man von ihm, er habe es mißbilligt, daß seine Genossen sich über die Vorherbestimmung stritten, und zu ihnen gesagt: ‚Seid ihr dazu geschaffen worden? Oder hat man euch dies befohlen?' *f* All dies macht es notwendig, das spekulative Denken zu unterlassen und sich auf die Belege aus Koran und Sunna zu stützen."

Die genannten Ḥadīṯe finden sich mit Ausnahme von *e* nicht in den kanonischen Sammlungen. Zu *b* vgl. Suyūṭī, *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr* I 26, 3 ff. nach Ṭabarānī und Ibn ʿAdī. Zu *c* mehrere Varianten ib. I 132, –6 ff. nach Abū š-Šaiḫ. Zu *d* vgl. Maǧlisī, *Biḥār* XCII 82 nr. 12; ähnlich auch Abū Dāwūd, *K. as-Sunna* 28 nr. 3. Zu *e* vgl. HT 155.

23: Dailamī, *Aṭf* 31, 6 ff.:

„Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād lehrte: Liebe (*ʿišq*) heißt Versöhnung schaffen und Gemeinsamkeit knüpfen (*ʿaqd al-munāsama*). Sie ist Beweis für die Erquickung des Sich-Mögens (*rauḥ al-maḥabba*) und Zeugnis für den Geist der Sinnesverwandtschaft (*rūḥ at-taǧānus*)."

Die Übersetzung ist nicht ganz sicher; vgl. auch Vadet, *Traité d'amour mystique* 71 § 115. Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād wird in dem gleichen Werk noch zweimal mit Definitionen zitiert, die beide Male völlig abweichen (13, –5 f. und 73, 10 f./Übs. Vadet 51 § 44 und 122 § 258). Wir wissen nicht, ob hier immer noch der Muʿtazilit oder der Mystiker gleichen Namens gemeint ist. An der von uns übersetzten Stelle scheint die Identität dadurch gesichert, daß das Kapitel, in dem das Zitat steht, den *mutakallimūn* gewidmet ist (30, apu. ff.). Allerdings wird bei Masʿūdī, *Murūǧ* VI 374, 4 ff./IV 240, 7 die gleiche Aussage dem

[3] Der Druck hat *ḥārūf* statt *ǧārūf*.

šīʿitischen Theologen as-Sakkāk in den Mund gelegt (zu ihm vgl. Bd. I 392 f.); mit stellenweise abweichendem Textverständnis übersetzt von J. Meisami in: JRAS 1989, S. 273.

g) Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī.

WERKLISTE:

1) *K. at-Tauḥīd.*
2) *K. al-Maḥlūq, ʿalā l-Muǧbira.*
3) *K. al-Istiṭāʿa.*
4) *K. al-Īmān.*
5) *K. Faḍāʾil ʿAlī.*
   Diese Titel finden sich bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 215, pu. f. Bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 51, −6 wird weiterhin erwähnt
6) ein Buch *fī taswiyat aṣḥāb al-kalām bil-ʿawāmm.*
   Das dann folgende *K. az-Zumurruḍa* ist schwer zuzuordnen und vielleicht nur eine Doublette für das kurz darauf genannte gleichnamige Werk des Ibn ar-Rēwandī (Werkliste XXXV b, nr. 38).

24: Tauḥīdī, *Imtāʿ* III 192, 14 ff.:

„Abū Saʿīd al-Ḥaḍrī[4], einer der gescheitesten Theologen in Baġdād, welcher offen sich zur Lehre von der ἰσοσθένεια τῶν λόγων bekannte, sagte: Wenn Gott gerecht, gütig, großmütig, allwissend, erbarmungsvoll und barmherzig ist, so wird er alle seine Geschöpfe in sein Paradies gelangen lassen. Denn sie alle mühen sich, wenngleich auf verschiedene Weise, sein Wohlwollen zu erlangen, und sie fliehen nach Maßgabe ihres Wissens und ihres Verstandes davor, seinem Zorn zu verfallen; sie unterlassen es nur deshalb, seinem Gebot zu folgen, weil sie betrogen werden und weil ihnen das Nichtige unter dem Namen des Wahren im schönsten Lichte gezeigt wird. Sie sind darin einem Manne gleich, der ein Geschenk zum König trug. Da traten ihm auf dem Weg Leute entgegen, die auf Betrug, List und Raub aus waren. Sie stellten ihm jemanden unter dem Namen des Königs vor, zu dem er hinwollte; da übergab er ihnen das Geschenk. Wenn nun der König, zu dem er hinwollte, gütig ist, so hält er ihn für entschuldigt und hat Mitleid mit ihm und erweist ihm noch mehr Gunst und Güte, wenn er seine Geschichte erfährt. Das steht ihm besser an, als ihm zu zürnen und ihn zu bestrafen".

[4] So wohl zu lesen statt *al-Ḥaḍramī* im Text.

XIX Ṯumāma b. Ašras

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 208, 3 ff.:

1) *K. al-Ḥuǧǧa.*
2) *K. al-Maʿārif (wa-huwa l-maʿrifa).*
   Die Zusatzbemerkung des Ibn an-Nadīm besagt wohl, daß es hier um das Problem der Erkenntnis ging und nicht etwa um wissenswerte und wissensnotwendige Dinge wie im *K. al-Maʿārif* des Ibn Qutaiba. Vgl. die Widerlegung des Murdār (Werkliste XVIII b, nr. 20).
3) *K. ar-Radd ʿalā l-Mušabbiha.*
4) *K. al-Maḥlūq, ʿalā l-Muǧbira.*
5) *K. ʿalā ǧamīʿ man qāla bil-maḥlūq.*
6) *K. al-Ḫuṣūṣ wal-ʿumūm fī l-waʿīd.*
7) *K. Naʿīm ahl al-ǧanna.*
8) *K. as-Sunan.*
   Zu einem Buch gegen Abū Ḥanīfa, über *iǧtihād* vgl. Bd. III 169.

WIDERLEGUNG:

Murdār: *K. al-Maʿrifa, ʿalā Ṯumāma* (vgl. Werkliste XVIII b, nr. 20).

TEXTE:

1: *Intiṣār* 67, 2 ff. (= 87, 9 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Ṯumāma) lehrte (, daß Gott) eine quidditas (habe). *b* Dies zu vertreten, ist nach Ansicht der Muʿtazila Unglaube".

Ḫaiyāṭ: „*c* Bei meinem Leben, die Lehre von der quidditas ist (in der Tat) nach Ansicht der Muʿtazila Unglaube. *d* Ṯumāma (aber) hat mit dieser Lehre so wenig zu tun wie nur irgendjemand ...".

a und *d* kurz wiederholt ib. 98, 3 und 10. Vgl. Aʿsam 133 § 91 und 151 § 151/ Übs. 200 und 218. Zur Sache Bd. III 166.

2: *Intiṣār* 25, 4 ff. (= 22, 12 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Einer von ihnen hat mir berichtet, er habe Ṯumāma behaupten hören, Gott habe die Welt aufgrund seiner Natur gewirkt".

Ḫaiyāṭ: „*b* ... Wer hat diese Lehre von Ṯumāma erzählt? Sind denn die Schriften Ṯumāmas nicht bekannt, und ist seine Lehre nicht allen geläu-

fig? *c* Und ist es nicht so, daß für Ṯumāma das naturhaft Bestimmte (*al-maṭbūʿ*) nur die geschaffenen (*muʿtamala*) und in der Zeit entstandenen Körper sind? ...".

a und *c* kurz aufgenommen ib. 122, 17 f. und 19 f.; vgl. Aʿsam 109 f. § 13 und 166 § 193/Übs. 176 und 233. *a* zitiert bei Šahrastānī 50, 6 f./107, 1 f. und vielleicht auch bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 195, −6 > Ḏahabī, *Mīzān* nr. 1394 und *Siyar* X 204, 4. Zu *c* vgl. Text XVI 15, a. Ob Ibn ar-Rēwandī seine Behauptung so gemeint hat, wie Ḫaiyāṭ sie verstand, ist nicht unbedingt sicher. Das Pronomen in *bi-ṭibāʿihī* kann sich auch auf *ʿālam* beziehen; dann wäre zu übersetzen: „Gott habe die Welt mit ihrer Natur gewirkt". Zur Sache Bd. III 165.

3: Ašʿarī, *Maq.* 407, 9 ff.:

„Ṯumāma lehrte: *a* Es gibt kein Handeln des Menschen außer (seinem) Wollen. *b* Alles andere geschieht ohne Hervorbringer (*muḥdiṯ*), wie wenn ein Stein fortfliegt, wenn er geschleudert wird, und dergleichen. *c* Er behauptete, dies werde mit dem Menschen (nur) metaphorisch in Verbindung gebracht."

Ähnlich auch Kaʿbī, *Maq.* 73, 6 f. und Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 135, 10 ff. Zu *a* – *b* vgl. Šahrastānī 50, 5 f./106, 14 f. und Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 399, 5 ff. Houben/380, 8 ff. ʿAzmī, wo Ṯumāma mit Ǧāḥiẓ zusammengenommen wird und wohl deswegen in *a* neben das Wollen noch das Nachdenken (*fikr*) tritt. *b* hat man, schon wegen des Beispiels, meist auf die *mutawallidāt* bezogen, so etwa Baġdādī, *Farq* 157, −5/173, 1 = *Uṣūl ad-dīn* 138, 16 > Šahrastānī 49, 14 ff./105, 7 ff. (dazu Gimaret, *Livre* 245, Anm. 4); Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Ašʿarī* 314, 5 f.; Ṣābūnī, *Bidāya* 116, 5 und Abū Yaʿlā an der genannten Stelle. Etwas abweichend

4: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IX 11, 8 f. und 13 ff.:

„Manche sagen: *a* Der Mensch wirkt nur das Wollen, sonst nichts. *b* Das ist die Lehre des Ṯumāma und des Ǧāḥiẓ. Dann weichen sie voneinander ab hinsichtlich dessen, was nicht mehr Wollen ist ... *c* Von Ṯumāma berichtet man, daß er manchmal hinsichtlich dessen, was über das Wollen hinausgeht, lehrte: Es ist ein Wirken/Handeln ohne Agens, und manchmal: *d* Es ist von Gott gewirkt in dem Sinne, daß er dem Körper eine Natur mitgegeben hat, aus der dies hervorgeht, und ein andermal wieder: *e* Es ist von dem Körper auf natürliche Weise gewirkt".

5: Simnānī, *al-Bayān ʿan uṣūl al-īmān* (Hs. Aleppo, al-Maktaba al-ʿUṯmānīya 577), fol. 67 a, −7 ff.:

„(Ṯumāma) lehrte: Ich sage ‚hervorgebracht ohne Hervorbringer' und nicht ‚gewirkt ohne Agens', weil ein Wirken immer ein Agens haben muß".

6: Ašʿarī, *Maq.* 584, 5 ff.:

„Man erzählt von Ṯumāma b. Ašras an-Numairī folgende Lehre: *a* (Der Koran) kann ebensogut (Teil) der Natur sein wie auch von Gott unmittelbar in die Existenz gerufen. *b* Im letzteren Fall ist er geschaffen; *c* wenn er dagegen von der Natur bewirkt ist, so ist er weder Schöpfer noch geschaffen."

Vgl. zum Thema auch Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 261, 15 ff.

7: *Maq.* 482, 3 ff.:

„Manche lehren: *a* Der Mensch ist nur dadurch mündig, daß er die religiösen Wissensinhalte notwendig (d. h. ohne vorhergehendes Nachdenken) erkennt. *b* Wer Gott, seine Propheten und seine Heiligen Schriften notwendig erkannt hat, dem ist die Verpflichtung (zum Gesetz) auferlegt und für den ist das Gebot verbindlich. *c* Wer dies aber nicht notwendig erkennt, der hat auch keine Verpflichtung und steht auf der Stufe der Kinder. Das ist die Lehre des Ṯumāma b. Ašras an-Numairī".

8: Kaʿbī, *Maqālāt* 73, 4 ff.:

„*a* Eine der persönlichen Lehren (Ṯumāmas) war, daß die Erkenntnisse auf notwendige Weise (zustande kommen). *b* Wem sie nicht notwendig mitgegeben sind (*man lam yuḍṭarra ilaihā*), dem ⟨sind sie auch nicht geboten; er ist nur geschaffen⟩ zur Fron und zum lehrreichen Beispiel wie die übrigen Lebewesen, die nicht unter dem Gesetz stehen."

Der Passus liegt in der einen oder andern Form bei Baġdādī (*Farq* 157, 5 ff./172, 6 ff.; *Uṣūl ad-dīn* 155, 16 f.) und bei Šahrastānī (*Milal* 50, 4 f./106, 11 ff.) zugrunde. Er ist in der bei Kaʿbī vorliegenden Fassung wahrscheinlich verderbt; auch die Šahrastānī-Handschriften weichen stark voneinander ab. Ich habe hier nach Baġdādī und der von Badrān gewählten Version des Šahrastānī ergänzt. In dem auf die Ergänzung folgenden *suḫra lil-ʿibād wa-ġairihī* scheint mir eine Verlesung für *lis-suḫra wal-iʿtibār* oder *lis-suḫra wal-ʿibra* zu stecken; die Kaʿbī-Handschrift ist ja sehr schlecht. Jedoch kann man zur Not auch mit einem kleineren Eingriff in den überlieferten Wortlaut auskommen, indem man nur *ġairihī* in *ʿibra* ändert; Bagdādī hätte den Text dann erweitert, und Šahrastānī wäre von ihm abhängig. In diesem Fall wäre zu übersetzen: „Wem sie nicht notwendig mitgegeben sind, der (kann) den Menschen (nur) zur Fron und zum lehrreichen Beispiel dienen wie ...". Inhaltlich ist zu diesem und den folgenden Texten Bd. III 166 ff. zu vergleichen.

9: *Intiṣār* 66, 7 ff. (= 86, 6 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Ṯumāma behauptete, die Mehrzahl der Juden, Christen, Zoroastrier, Manichäer (*zanādiqa*) und Anhänger der Ewigkeit der Welt sowie,

unter den Muslimen allgemein (*ahl al-qibla*), die Frauen und die ungebildeten Leute, unter den Rechtgläubigen (*mu'minūn*) aber die Kinder jeden Alters würden allesamt am Jüngsten Tage zu Staub; *b* die Juden und die Christen sowie alle übrigen von uns aufgezählten Ungläubigen gingen ebensowenig ins Paradies ein wie unter den Bekennern des Islams (*ahl al-islām*) die Kinder und die einfachen Leute."

Ḫaiyāṭ: „*c* Dies ist eine Unterstellung gegenüber Ṯumāma. *d* Die Juden und die Christen wie überhaupt sämtliche Ungläubige sind nach Ansicht Ṯumāmas im höllischen Feuer, ‚damit sie ewig darin weilen' (Sure 4/169). *e* Ungläubige sind nach Ṯumāma diejenigen, welche erkannt haben, was ihnen befohlen und was ihnen verboten ist, und die mit Absicht nicht an Gott glauben und gegen ihn sündigen. So jemand ist ein Ungläubiger; wer aber nicht beabsichtigt, gegen Gott zu sündigen, der ist für ihn (Ṯumāma) auch kein Ungläubiger. *f* Wie könnte Ṯumāma also das gelehrt (haben), was der Verfasser ihm zuschreibt? Er (konnte) doch feststellen, wie Gott die Juden und die Christen an mehreren Stellen seiner Schrift verflucht. *g* Er behauptete allerdings, daß diese Bezeichnung (Jude, Christ usw.) demjenigen, der die (entsprechende Lehre) vertritt, erst nach (bewußter) Erkenntnis (von Gut und Böse) anhaftet. Wer jene vertritt, ohne schon Erkenntnis zu besitzen, gegen den gibt es kein Argument; den nennt (Ṯumāma) auch nicht einen Juden, einen Christen oder einen Ungläubigen. *h* (Dabei war es) nicht so, daß (wenn) er auf jemanden stieß, der nach außen hin sich zum Judentum bekannte, er gesagt hätte: ‚Das ist kein Jude'. Vielmehr urteilte er über jeden, der irgendeine Variante des Unglaubens nach außen hin bekannte, aufgrund seines äußeren Tuns und bildete sich eine feste Meinung über dessen innere Einstellung (*ya'taqidu bi-qalbihī*)[1] erst, wenn jener dies nach (vorhergehender) Erkenntnis vertrat. *i* Er sagte (dazu): Wie man über jemanden, der nach außen hin den Islam bekennt, urteilt, daß er Muslim sei, während man sich über seine innere Einstellung erst dann die feste Meinung bildet, er sei auch gläubig, wenn Inneres und Äußeres übereinstimmen, bzw. nicht gläubig, wenn sie dies nicht tun, so sage auch ich: Wer nach außen hin Unglauben zeigt, ist (im eigentlichen Sinne erst dann) ein Ungläubiger und ein Adressat der göttlichen Drohung (*wa'īdī*), wenn er die (entsprechende) Erkenntnis und Absicht besitzt. Andernfalls trifft diese Bezeichnung nicht auf ihn zu. – *k* Wenn aber (Ibn ar-Rēwandī) ihm die Behauptung zuschreibt, Frauen und Kinder der Muslime allgemein sowie die Kinder der Rechtgläubigen unter ihnen würden am Jüngsten Tage zu Staub, so ist das (einfach) falsch und Unsinn. Das hat Ṯumāma nicht gesagt, und es gehört (auch) nicht zu seiner Lehre".

a–b vgl. A'sam 133 § 90/Übs. 199 f. *a* vereinfacht übernommen bei Baġdādī, *Farq* 157, 8 f./172, 9 f. > Šahrastānī 49, –4 ff./105, ult. ff.; *b* noch Ṭurṭūšī, *al-Ḥawādiṯ wal-bida'* 29, apu. ff.; *g–i* noch einmal zusammengefaßt *Intiṣār* 67, 6 ff. (= Text 13, b), ebenso

[1] Dieses Satzglied gehört nicht mehr zu *mā aẓharahū*, sondern zu dem vorhergehenden *kāna yaḥkumu*. Das Pronomen in *qalbihī* bezieht sich auf den Ungläubigen.

10: *Intiṣār* 122, –6 ff. (= 172, 4 ff. NYBERG):

„Ṯumāma lehrte nur: *a* Wer keine Erkenntnis hat, der ist vor Gott entschuldigt; für ihn war (dieser) weder Jude noch Christ oder Manichäer (*zindīq*), wenn er unwissend ist. *b* Trotzdem urteilte er über jeden, der sich nach außen hin zum Unglauben bekannte, er sei im Urteil des Islam ein Ungläubiger".

11: Baġdādī, *Farq* 157, 10 ff./172, apu. ff.:

„Er behauptete, das Jenseits sei nur eine Stätte (*dār*) für Lohn oder Strafe. Für diejenigen, die als Kind sterben oder Gott nicht auf ‚notwendige' Weise erkennen, gebe es dort kein Gehorsamswerk, womit sie sich Lohn verdienen, noch eine Sünde, aufgrund derer sie Strafe verdienen könnten; so würden sie dann zu Staub, da sie keinen Anteil an Lohn oder Strafe haben könnten".

In der Edition Badr ist vor *ya'rifu* ein *lā* ausgefallen.

12: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 195, –5 ff.:

„*a* (Ṯumāma) behauptete, diejenigen Juden, Christen, Zoroastrier und Götzenanbeter, die ihrer Religion unreflektiert folgen (*al-muqallidīn*), kämen am Jüngsten Tag nicht in die Hölle, sondern würden zu Staub. *b* Jeder Muslim aber (, selbst wenn er) den reinen Glauben hat und bewußt Frömmigkeit übt, bleibt auf ewig mit dem Pharao, mit Abū Lahab und Abū Ǧahl zwischen den Schichten des (höllischen) Feuers, sobald er verstockt im Stande der Todsünde, z. B. Weingenuß und dergleichen, gestorben ist, mag dies auch nur einmal vorgekommen sein".

Übernommen bei Ḏahabī, *Mīzān* nr. 1394 und *Siyar* X 204, 5 ff. Völlig entstellt dann Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 277, 11: „... daß viele Juden und Christen im Paradies sein können".

13: *Intiṣār* 67, 4 ff. (= 87, 12 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Ṯumāma) behauptete, Mekka, Medina, Kūfa, Baṣra und die übrige islamische Ökumene seien das Areal des Unglaubens (*dār kufr*). Ihre Bewohner sind für ihn Ungläubige und Polytheisten."

Ḫaiyāṭ: „*b* Du hast bereits an einer früheren Stelle deines Buches dem Ṯumāma die Behauptung in den Mund gelegt, Juden, Christen und Zoroastrier würden am Jüngsten Tag zu Staub. Damit wolltest du sagen: Weil sie keine Erkenntnis haben und nicht bewußt gegen Gott sündigen; dadurch trifft nach Ansicht Ṯumāmas die Bezeichnung ‚Unglaube' und damit auch die (göttliche)

Drohung auf sie nicht mehr zu. Denn für Ṯumāma folgt das Urteil, daß jemand verdammt ist (*al-ḥukm bil-waʿīd*), aus der Bezeichnung. *c* Nun legst du ihm an dieser Stelle die Behauptung in den Mund, Mekka, Medina, Kūfa und Baṣra seien das Areal des Unglaubens und ihre Bewohner Ungläubige und Polytheisten. *d* Meinst du wirklich, Ṯumāma habe so wenig von Theologie verstanden, daß er sich einen solch offenkundigen Widerspruch geleistet hätte? Er hätte doch wenigstens die Bewohner von Mekka, Medina, Kūfa und Baṣra ebenso beurteilen können wie die Juden, Christen und Zoroastrier: derart nämlich, daß die Bezeichnung ‚Unglaube', welche den Status des Verdammtseins[2] notwendig für sie gelten läßt, auf sie nicht zutrifft. Wie hätte er gerade bei den Anhängern (seiner eigenen) Religion ein so strenges Urteil über ihre bewußte Sündhaftigkeit abgeben können, daß er sie zu Ungläubigen erklärt und mit der angedrohten (Verdammnis) zusammenbringt, nicht dagegen die Juden, Christen und Zoroastrier? Das zeigt, wie wenig du von der Lehre der Muʿtazila verstehst und daß du bewußt Falsches über sie sagst und sie mit Dingen verleumdest, die sie gar nicht vertritt.

e Die Lehre Ṯumāmas über das Areal (des Islams) ist zugleich auch die seiner Kollegen (*iḫwān*) in der Muʿtazila: Es ist das Areal des Glaubens und des Islams; seine Bewohner sind Gläubige und Muslime."

a vgl. Aʿsam 133 § 91/Übs. 200. Übernommen und erweitert bei

14: Baġdādī, *Farq* 158, 4 ff./173, 9 ff.:

„*a* ... Er lehrte, die islamische Ökumene sei ein Areal des Götzendienstes (*širk*). *b* Er erklärte es für verboten, Gefangene zu machen; denn ein Kriegsgefangener hat nach seiner Ansicht nicht gegen seinen Herrn (Gott) gesündigt, da er ihn nicht erkannt hat. *c* Ein Sünder ist nämlich nach seiner Meinung nur derjenige, welcher seinen Herrn ‚notwendig' erkannt und ihn dann verleugnet und sich gegen ihn aufgelehnt hat".

15: Aš^{c}arī, *Maq.* 251, 11 ff.:

„Einer von ihnen (den Muʿtaziliten), und zwar jemand, der die Meinung vertrat, Gott habe die Erkenntnis nicht zum Gebot gemacht, lehrte: Nichts von dem, was Gott geschaffen hat, hat er geschaffen, damit jemand daraus ein Beispiel ziehe oder[3] es zum Beweis nehme. Das ist, wie ich glaube, die Lehre des Ṯumāma b. Ašras."

[2] *ḥukm al-waʿīd*. Im Unterschied zu *al-ḥukm bil-waʿīd* in b.
[3] Wörtlich: „und".

16: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 176, 3 f.:

„Ṯumāma und seine Anhänger unter den Qadariten lehrten: Wenn ein Prophet den Wahrheitsbeweis für sein Prophetentum antritt, so braucht er dazu nicht mehr, als daß seine Offenbarung (*šarʿ*) und das, was er bringt, von inneren Widersprüchen frei ist."

Vgl. auch Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 154, pu. ff. und etwas wortreicher Ibn al-ʿArabī, *ʿAwāṣim* 260, 5 ff. Zu „das, was er bringt" s. o. Text II 15, a, Kommentar. Zur Sache Bd. III 165.

17: Masʿūdī, *Murūǧ* VI 373, apu. ff./IV 240 nr. 2574:

„Wenn die Substanzen der Seelen (zweier Menschen) sich vermischen[4], da sie durch Ähnlichkeit [, Wechselbeziehung und Zusammenleben][5] miteinander verbunden sind, dann blitzt plötzlich ein gleißendes Licht auf[6], von dem die Sehorgane[7] des Verstandes erleuchtet und durch dessen Strahlen die natürlichen Wirkkräfte (*ṭabāʾiʿ*) des Lebens in Schwingung versetzt (angeregt) werden. Aus diesem Aufblitzen entsteht[8] ein reines Licht, das der Seele ganz verhaftet ist und sich mit ihrer Substanzhaftigkeit verbindet[9]. Das nennt man Liebe".

Vgl. die Übersetzung von J. S. Meisami in: JRAS 1989, S. 273. Der Text steht bei Masʿūdī in dem „Symposion über die Liebe", dessen Echtheit sehr fraglich ist (vgl. Bd. III 31, Anm. 3). Im *Taʾrīḫ Baġdād* (VII 147, ult. ff.) und bei Dailamī (*ʿAṭf* 31, – 6 ff.) begegnet er gleichfalls, dort aber in einer Szene vor al-Maʾmūn, in der Ṯumāma diese Definition der des Yaḥyā b. al-Akṯam entgegenhält. Die im Apparat verzeichneten Varianten sind großenteils nur abweichende Lesarten und ändern den Sinn kaum. Die Version des *Taʾrīḫ Baġdād* wird übernommen bei Ḏahabī, *Siyar* X 205, 12 ff. und bei Ibn al-Ǧauzī, *Ḏamm al-hawā* 291, 2 ff. (vgl. Leder, *Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft* 223 f. mit Übersetzung). Yāqūt bewahrt eine Fassung, in der noch ʿAlī b. ʿAbīda ar-Raiḥānī (zu ihm s. o. S. 324 f.) mit einer Definition hinzutritt; die Wortwahl Ṯumāmas weicht wiederum leicht ab, steht aber im großen und ganzen der bei Masʿūdī näher (*Iršād* V 270, 10 ff.). Diese Formulierung ist dann, erneut leicht verändert, in eine Anekdote eingegangen, in der Ṯumāma durch Aṣmaʿī und al-

[4] Ich lese ebenso wie Pellat mit Dailamī *tamāzaǧat*; *tafāwaḥat* bei Barbier de Meynard ist wohl nur daraus verschrieben. TB hat *imtazaǧat*.
[5] Nur in Masʿūdī.
[6] *inbaʿaṯat*. TB: *nataǧat*.
[7] *nawāẓir*. TB: *bawāṣir*.
[8] *fa-yaṣīru*. TB: *wa-yataṣauwaru* „formt sich".
[9] *nūr ḫāliṣ lāṣiq bin-nafs muttaṣil bi-ǧauharīyatihā*. TB: *nūr ḫāṣṣ bin-nafs muttaṣil bi-ǧauharihā*. Hiervon ist *bi-ǧauharihā* wahrscheinlich gegenüber *bi-ǧauharīyatihā* vorzuziehen.

Ma'mūn durch Hārūn ar-Rašīd ersetzt ist (*Ḏamm al-hawā* 291, −6 ff.). In einer letzten Fassung ist zwar Ṯumāma erhalten geblieben und der Vorspann ebenso erzählt wie im *Ta'rīḫ Baġdād*; aber die Beschreibung der Liebe, die Ṯumāma gibt, ist völlig anders: blumiger und weniger philosophisch (*Ḏamm al-hawā* 290, 9 ff. > Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rauḍat al-muḥibbīn* 152, 9 ff.; auch ʿĀmilī, *Kaškūl* I 15, 2 ff.).

XX Bišr al-Marīsī

WERKLISTE (nr. 1 – 8 nach Ḏahabī, *Siyar aʿlām an-nubalāʾ* X 201, 5 ff.):

1) *K. at-Tauḥīd.*
Der Titel wird zitiert bei Abū Bakr al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs* 182, 2/[2]I 264, −4. Ḏahabī hat nur: „ein Buch über *tauḥīd*".
2) *K. Kufr al-mušabbiha.*
Identisch mit nr. 1?
3) *K. al-Maʿrifa.*
4) *K. al-Istiṭāʿa.*
5) *K. al-Waʿīd.*
6) *K. al-Irǧāʾ.*
7) *K. ar-Radd ʿalā l-Ḫawāriǧ.*
8) *K. ar-Radd ʿalā r-Rāfiḍa, fī l-imāma.*
9) *K. al-Kamāl.*
Nur erwähnt im Rahmen der Diskussion mit ʿAbdalʿazīz b. Yaḥyā al-Kinānī, die im *K. al-Ḥaida* geschildert wird (dort 207, 7 und 208, 9). Da dieses Werk eindeutig apokryphen Charakter trägt (vgl. Bd. III 504 ff.), ist auch das *K. al-Kamāl* vielleicht nur eine Fiktion; der Titel wirkt für diese Zeit auffällig unkonkret. Das Buch soll die Frage der Geschaffenheit des Korans behandelt haben. Brockelmann vervollständigt den Titel zu *K. al-Kamāl fī š-šarḥ wal-bayān bi-ḫalq al-Qurʾān raddᵃⁿ ʿalā ahl al-kufr waḍ-ḍalāl* (GAL S 1/340; so auch Eche, *Bibliothèques* 50). Ich weiß nicht, woher er dies entnommen hat; jedoch ist es letzten Endes wohl aus *Ḥaida* 208, 9 ff. herauskomponiert. Buchtitel waren damals im allgemeinen nicht so lang.
10) *K. al-Ḥuǧaǧ.*
Aufgeführt bei Ḥāǧǧī Ḫalīfa 632. Das Werk war juristischen Inhalts und soll besser gewesen sein als die gleichnamigen Schriften des Muzanī und des ʿĪsā b. Abān (zu ihm s. o. Bd. III 60).
11) Ein Buch über die Erlaubtheit des *nabīḏ*
erwähnt Marīsī selber in einem Eigenbericht bei Ǧāḥiẓ, *Faṣl mā baina l-ʿadāwa wal-ḥasad* in: *Rasāʾil* I 342, 5 ff. (übs. Vial, *Quatre Essais* 153 f.).

WIDERLEGUNGEN:

1) ʿĪsā b. Abān, *ar-Radd ʿalā Bišr al-Marīsī fī l-aḫbār.*
Erwähnt bei Ǧaṣṣāṣ (vgl. Bernand in: JAOS 105/1985/626 und 631). Es handelt sich vielleicht um das bei Ibn an-Nadīm erwähnte *K. Ḫabar al-wāḥid*, vielleicht auch um das vorher genannte *K. al-Ḥuǧaǧ* dieses Autors (*Fihrist* 258, −9).
2) Dārimī, *ar-Radd ʿalā l-Marīsī al-ʿanīd.*

TEXTE:

A: Zitate nach Dārimī, *ar-Radd ʿalā l-Marīsī.*

1: *Radd* 7, 5 ff./363, 13 ff.:

„*a* Dann machte sich der Opponent[1] an die heiligen Namen Gottes heran und interpretierte sie wie sein Meister (*imām*) al-Marīsī. *b* Er behauptete, die Namen Gottes seien etwas anderes als Gott; sie seien übertragen gebraucht (*mustaʿāra*) und geschaffen. *c* (Gott) sei gewissermaßen eine Person (*šaḫṣ*) ohne Namen; die Benennung füge dann weder zur Person (etwas) hinzu noch nehme sie (etwas davon) weg. *d* Anders gesagt: Gott war unbekannt wie eine unbekannte Person, zu deren Namen man nicht hingeführt wird und von der man nicht weiß, was sie ist – bis er die Menschen (*al-ḫalq*) erschuf. Da erfanden sie (*ibtadaʾū*) für ihn Namen aus ihrer geschöpflichen Rede und wandten sie übertragen auf ihn an, ohne daß vor der Schöpfung ein Name von ihm bekannt gewesen wäre".

Diese und die folgenden Stellen sind behandelt in Bd. III 181 ff.

2: *Radd* 13, apu. ff./371, 2 ff.:

„*a* Der Opponent behauptet: Gott läßt sich in keiner Weise durch die fünf Sinne erfassen. Diese sind nach seiner These: Gefühl, Geruch, Geschmack, optisches Sehen und Gehör. *b* Er belegte seine These mit einem apokryphen Ḥadīṯ, das fälschlich dem Ibn ʿAbbās zugeschrieben wird ... Bišr überlieferte es von unzuverlässigen und unbekannten Leuten, nämlich von Abū Šihāb al-Ḥaulānī nach Nuʿaim b. Abī Nuʿaim nach Ibrāhīm b. Maimūn nach ʿAṭāʾ nach Ibn ʿAbbās".

Die letzten drei Glieder der Tradentenkette sind in der Tat von den biographischen Wörterbüchern nicht erfaßt worden. Mit ʿAṭāʾ ist natürlich der mekkanische Jurist ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ gemeint (zu ihm s. o. Bd. II 641). Hinter Ibrāhīm b. Maimūn könnte der 131/749 hingerichtete ostiranische Murǧiʾit Ibrāhīm b. Maimūn aṣ-Ṣāʾiġ stecken (ib. 549).

3: *Radd* 15, 6 ff./372, –9 ff.:

„Dann greift der Opponent die Schau Gottes am Jüngsten Tage mit irregeleiteter Exegese und absurden Schlüssen an und sagt: *a* Kein Auge wird ihn schauen, so daß es ihn im einzelnen beschreiben könnte (*fa-tastauṣifahū*) ... *b* ʿUmar b. Ḥammād b. Abī Ḥanīfa berichtet nach seinem Vater von Abū Ḥanīfa, daß die Paradiesesbewohner ihren Herrn (nur) so schauen werden, wie er will, daß sie ihn schauen. Damit machte er klar, daß die Schilderungen

[1] *muʿtariḍ*; an allen anderen Stellen immer *muʿāriḍ* (5, 3/361, 3 usw.).

(*ṣifāt*) all dieser Ḥadīṯe sich nach der Ansicht dessen auslegen lassen, der sagt: ‚Die Blicke erreichen ihn nicht' (Sure 6/103) ... *c* nämlich so, daß man dereinst seine Zeichen und Taten sehen wird und sich also sagen läßt: Er hat ihn gesehen, scil. seine Taten und die von ihm befohlenen Dinge (*umūrahū*) und seine Zeichen. *d* Gott sagt ja auch in der Schrift: ‚Ihr habt euch (wiederholt) den Tod herbeigewünscht, noch ohne ihm (wirklich) begegnet zu sein. Nun habt ihr in sehenden Auges erblickt (*faqad raʾaitumūhu wa-antum tanẓurūn*; Sure 3/143)'. Der Tod ist aber nicht als sinnlich erfaßbares Objekt zu sehen; man nimmt nur das Wirken des Todes wahr. *e* Mag nun Abū Ḥanīfa dies oder etwas anderes gemeint haben, wir glauben an Gott und den Sinn, den er gemeint hat, und überlassen die Interpretation und Beschreibung Gott".

Zu ʿUmar b. Ḥammād, dem Enkel des Abū Ḥanīfa, (*b*) vgl. IAW I 390 nr. 1077. Zu seinem Vater Ḥammād Bd. I 214 und II 599.

4: *Radd* 19, –8 ff. und 20, 4 ff./377, –9 ff. und 378, 5 ff.:

„Der Opponent behauptet auch, das Wort des Propheten, daß Gott zum untersten Himmel hinabsteige, wenn ein Drittel der Nacht vergangen ist, und sage: Ist da jemand, der bereut? Ist da jemand, der um Verzeihung bittet? Ist da jemand, der eine Bitte hat? ... *b* Er behauptet da, daß Gott gar nicht selber hinabsteige, sondern nur sein Befehl und seine Barmherzigkeit, während er (selber) weiter auf dem Thron und überall sei, ohne sich fortzubewegen; denn er sei der Lebendige und Standfeste (*al-ḥaiy al-qaiyūm*; Sure 2/255 usw.). Der Standfeste ist nämlich nach seiner Ansicht jemand, der sich nicht fortbewegt."

Zur Problematik des zitierten Ḥadīṯes vgl. Bd. IV, Kap. D 1.2.1.5. Der Passus wird aufgenommen 20, –8/379, 1 und noch einmal später in

5: *Radd* 54, 3 ff./411, –5 ff. und 55, 3 ff./412, –5 ff.:

„*a* Du, Marīsī, hast behauptet, der ‚Standfeste' in dem Wort der Schrift ‚Er ist der Lebendige und Standfeste' müsse gedeutet werden als: ‚der sich nicht fortbewegt', d. h. nicht herabsteigt, nicht sich bewegt, nicht die Hand schließt oder ausbreitet. *b* Du hast dies belegt mit einer Überlieferung von einem ungenannten Lehrer von dir, nach Kalbī, nach Abū Ṣāliḥ, wonach Ibn ʿAbbās gesagt haben soll: ‚Der Standfeste ist der, der sich nicht fortbewegt' ... *c* Du hast behauptet, Abraham habe gesagt, als er den Stern, die Sonne und den Mond sah: ‚Das ist mein Herr. Als er aber wieder verschwand, sagte er: Ich liebe die nicht, die verschwinden' (Sure 6/76). Da habe Abraham also geleugnet, daß er irgendeinen Gott lieben könne, der sich fortbewegt ...".

Marīsī zitiert in *b* den *Tafsīr* des Ibn ʿAbbās in der Rezension des Kalbī (vgl. *Ungenützte Texte zur Karrāmīya* 46; dazu hier Bd. I 299).

6: *Radd* 21, 1 ff./379, 10 ff. und 21, –4 ff./380, 9 ff.:

„*a* Dann faßt der Opponent alle Eigenschaften Gottes und seines Wesens zusammen, die in der Schrift und in der Prophetenüberlieferung genannt und von der Ǧahmīya geleugnet werden, und zählt einige dreißig von ihnen der Reihe nach auf, um sie (dann) nach der Art Marīsīs zu beurteilen und auszulegen ... Er beginnt dabei mit dem Antlitz; dann (behandelt er) Hören und Sehen, Zorn und Wohlgefallen, Liebe und Haß, Freude und Abneigung, Lachen und Verwunderung, Ärger (*saḫaṭ*), Wollen (*irāda*) und Willen (*mašīʾa*), die Finger, die Hand (*kaff*) und die Füße ... *b* Er behauptet, diese Gläubigen (von denen er redet) hätten (all dies bloß) entsprechend ihrem eigenen Wesen qualifiziert und verähnlicht; dabei hätten doch die Gelehrten, so behauptet er weiter, gesagt, daß man da nirgendwo frei assoziieren (*iǧtihād ar-raʾy*) dürfe, um dessen Beschaffenheit (*kaifīya*) zu erfassen oder es mit etwas Geschöpflichem[2] zu verähnlichen. *c* Er sagt: (Ein solches Vorgehen) ist falsch. Denn nichts ist Gott gleich; also ist auch nichts seiner Beschaffenheit gleich."

7: *Radd* 23, 9 f./381, pu. f.:

„Der Opponent behauptet auch, Gott habe keine Grenze und kein Ende".

8: *Radd* 25, 13 ff./383, ult. ff.; 26, 12 f./384, –6 f.; 27, 14 ff./385, pu. ff.; 29, 2 ff./387, 6 ff.:

„*a* Der Opponent überliefert von Bišr etwas, das er angeblich selber von ihm gehört hat, nämlich: Wenn Gott zu Satan sagt ‚Was hinderte dich daran, dich vor etwas niederzuwerfen, was ich mit eigener Hand geschaffen habe?' (Sure 38/75), so meint er damit: ‚dessen Erschaffung ich übernommen habe'. *b* ‚Mit eigener Hand' dient hier der emphatischen Betonung des Erschaffens; (es heißt) nicht, daß er es (wirklich) mit einer Hand erschaffen habe ... *c* Das dient zur emphatischen Betonung des Erschaffens, nicht etwa der Hand, wie wenn Gott sagt: ‚... so hat er (dafür) drei Tage während der Wallfahrt und sieben nach eurer Rückkehr zu fasten – *macht zusammen zehn Tage*' (Sure 2/196) ... *d* Man sagt doch auch, wenn jemand, der seine Hände (bzw. Arme) bis zur Schulter verloren hat, mit dem Munde Ungläubiges spricht: Dieser sein Unglaube ereignete sich durch seiner Hände Werk (*bimā ktasabat yadāhu*), obgleich sein Unglaube gar nicht durch seine Hände zustandegekommen ist ... *e* Weiterhin führst du als Argument an, um die Hände Gottes zu leugnen: Das sei, wie wenn die Leute sprichwörtlich sagen ‚Deine Hände haben zugeschnürt, und dein Mund hat aufgeblasen' *f* oder wenn es in der Schrift

[2] Ich lese *al-ḫalq* statt *al-ḫāliq*.

heißt: ‚der, in dessen Hand die Eheschließung liegt' (Sure 2/237). Da behauptest du, die Eheschließung an sich sei ja nicht konkret in seine Hand gelegt; aber man könne das so sagen."

Zu dem Sprichwort in *e* vgl. Zamaḫšarī, *Mustaqṣā* II 410 f. nr. 1526; Maidānī, *Amṯāl* II 414 nr. 4656 usw. Objekt der beiden Verben ist ein Wasserschlauch, mit dem man über einen Fluß setzen kann. Als jemand, dessen Schlauchboot die Luft verlor, dem Ertrinken nahe war und um Hilfe rief, soll ein anderer vom Ufer aus dies geantwortet haben. Gemeint ist: Du hast dir dein Unglück selber zuzuschreiben. Für den Autor ist die Grundbedeutung offenbar völlig in den Hintergrund getreten; nur so kann er behaupten, daß die Hände hier nicht konkret gemeint seien.

9: *Radd* 30, 15 ff./388, –5 ff.; 38, 4/396, 8:

„*a* Nun, Marīsī, zu deiner Behauptung, in dem Koranvers ‚Vielmehr sind seine beiden Hände ausgebreitet' (Sure 5/64) seien die beiden Hände als die beiden Arten zu verstehen (, wie Gott den Menschen ihren) Lebensunterhalt (gibt, *rizqāhu*), reich oder kärglich (*maqtūr*), erlaubt oder verboten. ... *b* Marīsī und seine Anhänger behaupten auch, die Hand Gottes sei seine Gnade (*niʿma*)."

10: *Radd* 41, –5 ff./399, –6 ff.; 43, 10 ff./401, 9 ff.; 43, pu. ff./401, apu. ff.; 44, 12 ff./402, 11 ff.:

„*a* Marīsī behauptet auch, in der koranischen Aussage ‚Gott hört und sieht' (alles; Sure 22/61) und ‚Gott sieht die Menschen wohl' (Sure 3/15) sei gemeint: ‚Er weiß von ihnen', nicht ‚Er sieht sie optisch' oder ‚Er schaut auf sie mit einem Auge'. *b* Man kann ja auch von einem Blinden sagen: ‚Wie scharf der das sieht!', d. h. ‚Wie gut der das erkennt!', obgleich er rein optisch gar nicht sehen kann ... *c* Nun zu deiner Behauptung, in der koranischen Aussage ‚Gott hört und sieht (alles)' sei gemeint: ‚Er kennt die Geräusche und die Farben', nicht ‚Er hört mit einem Gehör und sieht auf optische Weise'. *d* Du sagst dann weiter: Keine Überlieferung vom Propheten oder jemandem sonst ist auf uns gekommen, wonach Er mit einem Gehör hörte oder auf optische Weise sähe. Aber ihr (Anthropomorphisten) bildet euch euer Urteil über Gott nach dem, was ihr an euch selber erfahrt ... *e* Marīsī, du überlieferst zur Unterstützung deiner Lehre nach Abū Mūsā (al-Aš'arī), daß der Prophet hörte, wie seine Genossen ihre Stimmen zum Allāhu akbar-Ruf erhoben, und zu ihnen sagte: ‚Ihr ruft keinen Tauben und Abwesenden an'. *f* Da ist doch die Taubheit Gegenteil zu Hören ... *g* Du behauptest auch, daß wir, wenn wir sagen: ‚Gott hört mit einem Gehör, und er sieht auf optische Weise', damit behaupten, er sei teils unfähig und teils fähig, teils vollkommen und teils unvollkommen oder unter Zwang stehend ..."

e–f ist, wie aus *f* hervorgeht, ein Gegenargument Dārimīs, das sich eines Ḥadīṯes bedient, welches Bišr zur Unterstützung seiner eigenen Lehre herangezogen hatte; es handelt sich also um eine *muʿāraḍa*. Man wird annehmen dürfen, daß es bei Bišr nicht in diesem Zusammenhang stand, sondern die Allgegenwart Gottes beweisen sollte: Gott ist nirgendwo abwesend. – In *g* ist wohl gemeint, daß Gott, wenn er mit einem Gehör hört, eines Instrumentes bedarf und darum nicht ganz vollkommen ist.

11: *Radd* 50, 9 ff./408, 8 ff.:

„Marīsī, du behauptetest zu dem Wort der Schrift ‚Haben sie denn etwas anderes zu erwarten, als daß die (Todes-)Engel zu ihnen kommen oder daß dein Herr kommt …' (Sure 6/158) und ‚Haben sie denn etwas anderes zu erwarten, als daß Gott in Hütten (?) aus Wolken kommt …' (Sure 2/210), das sei gar kein Kommen seinerseits, weil er sich nach deiner Ansicht nicht bewegt. Vielmehr komme er mit der (d. h. bringe er die) Auferstehung, und in dem zweiten Vers komme er mit seinem Gebot in Hütten aus Wolken; er komme nicht selber. Dann behauptest du, das sei so gemeint wie in Sure 16/26 ‚Da ging Gott ihren Bau an den Grundmauern an' oder Sure 59/2 ‚Da kam Gott über sie, ohne daß sie damit rechneten'."

12: *Radd* 55, 4 ff./413, 14 ff.; 58, 10 ff./416, 2 ff.:

„*a* Der Ignorant behauptet, das Wort des Propheten ‚Ihr werdet euren Herrn sehen, ohne in seiner Schau ungleichmäßig behandelt zu werden [so wie ihr auch in der Schau des Mondes während einer Vollmondnacht nicht ungleichmäßig behandelt werdet]'[3] sei zu interpretieren als: ‚Ihr werdet wissen, daß ihr einen Herrn habt, an dem ihr nicht zweifeln (könnt), ebensowenig wie daran, daß der Mond ein Mond ist', nicht so, daß die Blicke der Gläubigen ihn am Tage der Auferstehung unverhüllt erreichen; denn das habe er mit dem Wort ‚Die Blicke erreichen ihn nicht' (Sure 6/103) von sich gewiesen. *b* Er sagt: Es ist nicht so, wie die Anthropomorphisten meinen … *c* Man kann doch auch von einem Blinden sagen: ‚Wie scharf der das sieht!', d. h. ‚Wie gut der das erkennt!', ohne daß er (im eigentlichen Sinne) etwas sieht. *d* Und man kann auch sagen: ‚Ich habe mir das Problem angesehen', obgleich ein Problem keinen Körper hat, den man ansehen könnte; ‚angesehen' heißt hier

[3] Insofern ihn alle Menschen in gleicher Weise sehen; für die Ergänzung vgl. den Anfang des Abschnittes bei Dārimī, auch hier Bd. II 432 und 726. Ich habe dabei die Lesung *lā tuḍāmūna fī ruʾyatihī* zugrundegelegt. Wahrscheinlich war jedoch ursprünglich eher *lā taḍāmmūna* = *lā tataḍāmmūna* gemeint, „ohne euch drängeln zu müssen". Vgl. zu den beiden Varianten Lane, *Lexicon* 1801 und 1817 sowie Ibn al-Aṯīr, *Nihāya* III 101, 7 ff.; sie werden diskutiert auch bei Gimaret, *Livre des Religions* 226, Anm. 29. Quellenbelege bei Geries, *Kitābān lil-Ǧāḥiẓ* 120, Anm. 1.

nur ‚darüber nachgedacht'. *e* Die Anthropomorphisten stellen sich die Schau grobsinnlich (*ǧahraʿtan*) vor; aber mit Augenschein hat das nichts zu tun … *f* Nun zu dem Sophisma, durch das die Dummen unter deinen Anhängern sich bezüglich der Gottesschau am Jüngsten Tag an der Nase herumführen lassen. Du sagst: Als das Volk Mose sagte ‚Laß uns Gott klar und deutlich sehen!', da kam der Donnerschlag über sie (Sure 4/153). Und sie sagten: ‚Wir werden dir nicht glauben, bis wir Gott klar und deutlich sehen'; da kam der Donnerschlag über sie (Sure 2/55). Und sie sagten: ‚Warum bekommen wir nicht unsern Herrn zu sehen? Sie bildeten sich wahrlich viel ein und sind gar zu ungebärdig' (Sure 25/21). Du behauptest, Gott habe das an ihnen mißbilligt und sie gerügt, weil sie danach fragten, (ihn) zu sehen."

Zwischen *b* und *c* wird das Vorhergehende noch einmal kurz wiederholt. *c* ist eine Doublette zu 10, b. In *f* wechselt die Darstellungsform; nun wird Marīsī wieder angeredet. Auch mit dem „Ignoranten" in *a* ist übrigens, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, Marīsī gemeint und nicht etwa der „Opponent".

13: *Radd* 59, 13 ff./417, 5 ff. und 60, 11 und 14 ff./418, 4 und 7 ff.:

„*a* Marīsī, du überlieferst vom Propheten das Wort: ‚Die Herzen sind zwischen zwei Fingern des Barmherzigen, wobei er sie wendet, wie er will'. *b* Du bestätigst, daß der Prophet das gesagt hat. Dann aber weist du es auf die absurdestmögliche Weise zurück … *c* Du behauptest, die zwei Finger Gottes seien seine beiden Weisen, Macht zu zeigen (*qudrataihi*). *d* Ebenso sei in Sure 39/67 ‚Am Tag der Auferstehung wird er die ganze Erde in seiner Hand halten' seine Herrschaft gemeint … *e* Du erklärst das Ḥadīṯ des Ibn Masʿūd von den fünf Fingern für unecht … (welches lautet): ‚Ein jüdischer Schriftgelehrter begab sich zu dem Propheten und sagte: Ich tue dir kund, daß Gott am Jüngsten Tage die Himmel auf einem Finger tragen wird, die Berge auf einem andern, die Bäume auf einem dritten, Wasser und Erdreich auf einem vierten und die Geschöpfe wieder auf einem andern. Dann wird er sie schütteln und sagen: Ich bin der König. Da lachte der Prophet aus Verwunderung über und Bestätigung für das, was der Schriftgelehrte gesagt hatte, und rezitierte sodann: ‚Und sie haben Gott nicht richtig eingeschätzt. Am Tag der Auferstehung wird er die ganze Erde in seiner Hand halten, und den Himmel zusammengefaltet in seiner Rechten' (Sure 39/67).' *f* Du behauptest nun, dieser Vers sei geoffenbart, um das, was der Schriftgelehrte gesagt hatte, Lügen zu strafen. *g* Dann sagst du: Wollt ihr etwa mit der Rede der Juden argumentieren?"

Zu dem Ḥadīṯ in *a* vgl. *Conc.* I 64 b; auch Gramlich, *Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe* 64. Zu dem Ḥadīṯ in *e* Bd. II 432 f. – Angeredet ist überall Marīsī. Aus 63, 1 ff./420, 15 ff. geht hervor, daß der „Opponent" die beiden Finger aus *a* mit „die beiden Gnadenerweise" (*niʿmatāhu*) interpretierte.

14: *Radd* 63, 10 ff./421, 3 ff.:

„Nun dazu, daß du, Marīsī, das Prophetenwort leugnest: ‚Gott wird sich am Jüngsten Tage seinen Knechten in einer andern Gestalt als der seinigen zeigen, und sie werden sagen: Mit dir wollen wir nichts zu tun haben (*naʿūḏu billāh minka*). Dann wird er sich in der Gestalt zeigen, die sie an ihm kennen, und sie werden ihn erkennen und ihm folgen'. Du behauptest, Marīsī, wer dem beipflichte, sei ein Polytheist."

Zu dem Ḥadīṯ vgl. ähnlich *Conc.* III 439 a.

15: *Radd* 66, 7 ff./423, apu. ff.:

„*a* Dann bringst du eine Exegese, die von der unter Muslimen (*ahl aṣ-ṣalāt*) üblichen abweicht, nämlich bei dem Prophetenwort: ‚In die Hölle werden unaufhörlich (Sünder) hineingeworfen, wobei sie sagt: Gibt es noch mehr? – bis der Allgewaltige seinen Fuß in sie setzt; dann ist ihr Durst gestillt, und sie sagt: Genug, genug!' Da behauptest du, Marīsī, das Ḥadīṯ sei echt und bedeute nach deiner Ansicht: Sie läßt sich vollaufen, bis der Allgewaltige seinen *qadam* in sie setze, nur daß *qadam* (hier nicht ‚Fuß' heiße, sondern) die Verdammten bedeute, von denen er im voraus wisse, daß sie dorthin gelangen werden. *b* Ibn ʿAbbās habe nämlich, wie du unhaltbarerweise behauptest, auch Sure 10/21 ‚... und verkünde denen, die glauben, daß sie bei Gott einen wahrhaftigen *qadam* haben werden' so interpretiert, daß (*qadam* hier heiße): ‚die Taten, die sie vorausschicken'."

Zu dem behandelten Ḥadīṯ vgl. die Belege bei Gimaret, *Livre des Religions* 222, Anm. 9; allgemein auch unten Bd. IV, Kap. D 1.2.1.4. Bišr versteht *qadam* also als ‚das Vorausgeschickte'. Die Bösen sind eigentlich von vornherein schon in der Hölle; Bišr ist Prädestinatianer. Die in *b* vorausgesetzte Exegese des Ibn ʿAbbās steht tatsächlich bei Ṭabarī, *Tafsīr* ^{3}XV 14 nr. 17531. Daß Dārimī sie für unhaltbar ansieht und sich lieber auf anderslautende Ibn ʿAbbās-Überlieferungen verläßt, geht auch aus 66, pu. f./424, 5 f. hervor.

16: *Radd* 68, 5 ff. und 69, 2 ff./426, 1 ff. und apu. ff.:

„*a* Dann weist du das Ḥadīṯ zurück, nachdem du bestätigt hast, daß es echt ist, und sagst: Diesen Anthropomorphisten ist zu sagen: Ist nicht derjenige, der sagt, Gott halte sein Versprechen nicht, ein Ungläubiger? Wenn sie dann sagen: Doch, so sag ihnen: Wer behauptet, daß die Hölle sich noch mit etwas anderem anfülle als mit Dschinn und Menschen, der begeht Unglauben; denn Gott hat gesagt: ‚Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen' (Sure 11/119) ... *b* Dann behauptest du, daß derjenige, der hieraus den Fuß Gottes herauslese, Gott unter die Dschinn und die

Menschen und die Gefolgsleute Satans einreihe, da er behaupte, daß etwas von ihm die Hölle betrete, wo Gott doch gesagt habe: ‚Die Hölle werde ich mit dir (Satan) und allen denen von ihnen, die dir folgen, anfüllen' (Sure 38/85)."

Das Ḥadīṯ, von dem in *a* die Rede ist, ist das in Text 15 behandelte. Die wörtliche Erklärung von *qadam* wird hier damit widerlegt, daß laut Sure 11/119 und 38/85 die Hölle mit Satan und seinen Anhängern „angefüllt" wird. Dann kann nämlich nicht auch noch der Fuß Gottes hinein; Gott würde so nicht sein „Versprechen" einhalten, die Hölle für die Bösen zu reservieren (wobei „Versprechen" und „Drohung", *waʿd* bzw. *waʿīd*, gleichgesetzt werden; vgl. Bd. II 372 ff.). *Qadam* muß also in irgendeiner Form „die Bösen" bedeuten.

17: *Radd* 71, 1 ff./428, – 5 ff. und 71, 11 ff./429, 5 ff.:

„*a* Dann beschäftigst du dich damit, Marīsī, Thron (*ʿarš*) und Schemel (*kursī*) Gottes zu leugnen ... und überlieferst, daß Ibn ʿAbbās zu Sure 2/255 ‚Sein Thron (*kursī*) reicht weit über Himmel und Erde' gesagt habe: Sein Wissen. Du sagst: ‚Thron' heißt (hier) also ‚Wissen'. Wer die Stelle anders interpretiert, den bezichtigt die Heilige Schrift der Lüge ... *b* (Nun gibt es aber doch auch die Überlieferung) von Ibn ʿAbbās: ‚Der Schemel (*kursī*) ist der Platz für die beiden Füße (*mauḍiʿ al-qadamain*); den Thron dagegen mißt nur Gott aus'. Dieses Ḥadīṯ bestätigt Marīsī und hält es für echt; er behauptet, Wakīʿ habe es überliefert. Nur daß die beiden *qadam* dort, wie er behauptet, als die Menschen und die Ǧinn (*aṯ-ṯaqalān*) aufzufassen sind. Gott gibt am Tage der Auferstehung seinem Wissen und seinem Beschluß über die Menschen und Ǧinn endgültige Form, um dementsprechend über sie zu urteilen ..."

Daß *kursī* etwas mit „Wissen" zu tun haben könnte, sagt noch Ṭabarī. Nur ist das für ihn eine rein etymologische Frage; er bringt *kursī* mit *kurrāsa* zusammen (*Tafsīr* ^{3}V 402, 3 ff.). Die in *a* genannte Ibn ʿAbbās-Überlieferung hat er natürlich nicht. Sie lief, wie Dārimī verrät, über einen gewissen Ǧaʿfar al-Aḥmar (71, 6/428, ult.), hinter dem sich offenbar Ǧaʿfar b. Abī l-Muġīra al-Qummī verbirgt, ein Schüler des Saʿīd b. Ǧubair. Unter seinem Namen bringt Ḏahabī alle hier genannten Traditionen (*Mīzān* nr. 1536); Ǧaʿfar hatte sie von seinem Lehrer. – Zu *b* hat Ṭabarī eine Menge Parallelen (V 398 f. nr. 5789 – 5794), aber nicht die von Marīsī herangezogene Ibn ʿAbbās-Tradition. Die Interpretation, die Marīsī gibt, ist verständlicherweise bei ihm völlig unberücksichtigt geblieben. Daß diese über Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ lief, setzt auch Dārimī voraus (71, 10/429, 4); wiederum ist Saʿīd b. Ǧubair der Gewährsmann, dessen Bericht über Muslim al-Baṭīn (vgl. Bd. I 183) > ʿAmmār b. Muʿāwiya ad-Duhnī (gest. 133/751; *Mīzān* nr. 6005) > Sufyān aṯ-Ṯaurī an Wakīʿ gelangte. Zu letzterem vgl. Bd. I 236.

18: *Radd* 74, – 7 ff./432, 10 ff. und 75, 3 ff./432, – 4 ff.:

„*a* Du sagst zu ihnen: Glaubt bloß nicht, daß es zu Gott etwas Ähnliches oder Gleiches oder Entsprechendes gebe oder er sich sinnlich erfassen lasse. Weist

an Gott das zurück, was er an sich selber zurückweist, und beschreibt ihn so, wie er sich in der Schrift selber beschreibt. Wer nämlich behauptet, es gebe zu Gott etwas Ähnliches oder Entsprechendes, der ist ein Ungläubiger ... *b* Du behauptest, sein Antlitz sei ‚er ganz', und man könne ihm kein Selbst (*nafs*) zuschreiben. *c* Sein Gehör sei: daß Geräusch zu ihm gelange, und sein Blick: daß er die Farben erlebe, wie ja auch Berge, Steine und Götzenbilder auf einen schauen, mit Augen, die nicht (wirklich) blicken ..."

19: *Radd* 97, −6 ff./455, 11 ff.:

„Nun zu dem, was du (bereits) zu Beginn deines Buches von Marīsī überlieferst, daß nämlich Gott überall sei – nach Ibn ʿUyaina, nach ʿAmr b. Dīnār, daß Ibn ʿUmar zu jemandem sagte: ‚Sag nicht, wo Gott ist[4]; denn er ist überall'. Dasselbe auch nach Abū l-Aḥwaṣ, nach Zaid b. Ǧubair, nach Abū l-Baḫtarī."

Zu Sufyān b. ʿUyaina vgl. GAS 1/96; zu ʿAmr b. Dīnār s. o. Bd. II 640 f. Zu Abū l-Aḥwaṣ Sallām b. Sulaim al-Kūfī (gest. 179/795) vgl. TT IV 282 f. Zu Zaid b. Ǧubair b. Ḥarmal aṭ-Ṭāʾī vgl. TT III 400. Zur Verwirrung über den *tābiʿī* Abū l-Baḫtarī vgl. Daulābī, *Kunā* I 126, 2 ff.

20: *Radd* 122, −7 ff./480, −9 ff.:

„*a* Du ergreifst Partei für Ǧahm und Marīsī in ihrem Anspruch. Sie behaupteten nämlich, (der Koran) sei gemacht (*maǧʿūl*), und du, er sei gewirkt (*mafʿūl*). Sinngemäß ist beides dasselbe ... *b* Marīsī und seine Schüler ... sagten: Es heißt in der Schrift ‚*ḥ-m*. Bei der deutlichen Schrift! Wir haben sie zu einem arabischen Koran gemacht. Vielleicht würdet ihr verständig sein' (Sure 43/1) und ‚Wir haben ihn[5] jedoch zu einem Licht gemacht, mit dem wir rechtleiten, wen von unseren Dienern wir wollen' (Sure 42/52). Sie behaupteten, man sage nicht von etwas ‚Wir haben es gemacht', es sei denn, es wäre geschaffen."

Zu a vgl. auch 94, 5 ff./451, pu. f.

21: *Radd* 144, −6 ff./502, 3 ff.:

„(Der Autor) sagt, stolz auf seine Frage: Ich fragte Bišr b. Ġiyāṯ al-Marīsī nach der Autoritätsgläubigkeit (*at-taqlīd fī l-ʿilm*). Er antwortete: Verboten

[4] Oder: „Sag nicht: ‚Gott, dort wo er ist'!"

[5] Das Pronomen wird hier wohl auf den Koran bezogen; die Schrift wird in der Tat im vorhergehenden Vers genannt. Paret bezieht es ganz allgemein auf die Offenbarung.

und einem Gelehrten solange untersagt, bis er die Entscheidungsgrundlage eines (Problems, *aṣlahū*) kennt und weiß, wie man diese aus der Schrift, der *sunna* und dem Konsens erkennt. Autoritätsglauben ist nur für die Unbedarften, die nichts wissen."

22: *Radd* 146, −6 ff./504, 3 ff.:

„Erstaunlicher ist noch, wenn du sagst, du habest Bišr al-Marīsī nach dem Wort der Schrift gefragt ‚Wenn wir eine Sache wollen, brauchen wir zu ihr nur zu sagen: Sei!, dann ist sie' (Sure 16/40), und er habe geantwortet: Er bringt sie in die Existenz ganz nach seinem Willen, (aber) ohne ‚Sei!' "

B: Andere Zeugnisse.

23: Tauḥīdī, *Baṣāʾir* II 534, 8 ff./[2]VIII 159 nr. 555:

„Marīsī lehrte: Gesetzt den Fall, jemand schwört mit den Worten ‚Nein, bei dem Barmherzigen (*war-Raḥmān*), ich habe das nicht getan!', und dann hat er es doch getan. Er muß nicht Sühne leisten, wenn er die Sure ‚Der Barmherzige' meinte; denn dann hat er bei etwas anderem als Gott geschworen. Wenn er dagegen den Barmherzigen (Gott selber) meinte, so muß er Sühne leisten."

Vgl. zum Problem Bd. I 192; zusammenfassend auch Bd. IV, Kap. D 1.3.

24: Abū Muṭīʿ an-Nasafī, *Radd* (in: Ann. Isl. 16/1980) 106, 5 f.:

„Die Marīsīya lehrt: Vier Attribute, die Gott sich selber zuschreibt, sind nicht geschaffen, die übrigen Attribute, Namen und Handlungen dagegen doch: Wissen, Allmacht[6], Willen (*mašīʾa*) und determinierende Schöpferkraft (*taḫlīq*)".

So auch Ḥanafī, *Firaq muftariqa* 90, 2 f. und in dem anonymen Traktat über die 72 Sekten (Hs. Bodleiana, Arab. d. 228), fol. 26 b, pu. ff., wo *ḫalq* statt *taḫlīq*. Zu dem letzteren Begriff vgl. Bd. III 186 f.

[6] Lies *qudra* statt *qadar*.

25: Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 116, 3 ff.:

„Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, Ḥusain an-Naǧǧār und Marīsī lehrten: Die Fähigkeit (*qūwa*) zum Gehorsam eignet sich nicht zur Sünde und die Fähigkeit zur Sünde nicht zum Gehorsam. Vielmehr ist die eine helfende Gnade (*taufīq*) und die andere Im-Stiche-Lassen."

Für Naǧǧār vgl. Text XXXII 30, f und 31. Zur Sache Bd. III 186.

26: Aš'arī, *Maq.* 143, 13 f.:

„Manche, unter ihnen Bišr al-Marīsī und andere, lehrten: Alles, womit man Gott zuwiderhandelt, ist eine schwere Sünde".

27: *Maq.* 149, 8 ff.:

„Die ... Anhänger des Bišr al-Marīsī behaupteten, Gott könne unmöglich die schweren Sünder unter den Muslimen (*al-fuǧǧār min ahl al-qibla*) auf ewig im Höllenfeuer lassen; denn es stehe in der Schrift: ‚Wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen. Und wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (ebenfalls) zu sehen bekommen' (Sure 99/7 f.). Sie kommen also, wenn Gott sie in die Hölle schickt, dennoch gewiß ins Paradies. Das ist die Lehre des Ibn ar-Rēwandī".

Vgl. dazu Pazdawī 131, 9 ff., wo dies sinngemäß als Ansicht der *ahl as-sunna wal-ǧamā'a* vorgetragen wird und wo es zum Schluß heißt:

28: Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 131, 13 ff.:

„*a* Wer läßliche Sünden begangen hat, dem sind sie vergeben durch die guten Werke, die fünf Gebete und anderes; es heißt in der Schrift: ‚Die guten Taten lassen die schlechten Taten dahinschwinden' (Sure 11/114). *b* (Dagegen) werden sie nicht (einfach) dadurch vergeben, daß man die Todsünden vermeidet. Das ist die Lehre des Bišr al-Marīsī".

Das steht in gewissem Widerspruch zu 26. Zur Sache Bd. III 183.

29: Aš'arī, *Maq.* 140, 13 ff.:

„*a* Die Anhänger des Bišr al-Marīsī lehren: Glaube ist Für-Wahr-Halten; denn ‚Glauben' ist im Sprachgebrauch ‚Für-Wahr-Halten'. Was nicht Für-Wahr-Halten ist, ist (darum auch) nicht Glaube. *b* Er behauptete, Für-Wahr-Halten

vollziehe sich sowohl mit dem Herzen als auch mit der Zunge. Zu dieser Ansicht bekannte sich auch Ibn ar-Rēwandī. *c* Ibn ar-Rēwandī behauptete, *kufr* sei Ablehnung und Leugnung, Bedecken und Verhüllen; *d* Unglaube (*kufr*) könne nur das sein, was im Sprachgebrauch (als) *kufr* (bezeichnet werde), und *īmān* (Glaube) könne nur das sein, was im Sprachgebrauch (als) *īmān* (bezeichnet werde). *e* Er behauptete, wenn man sich vor der Sonne zu Boden werfe, sei dies kein Unglaube, sondern (nur) ein Indiz für Unglauben; denn Gott habe uns klargemacht, daß nur ein Ungläubiger sich vor der Sonne zu Boden werfe."

Leicht verkürzt übernommen bei Baġdādī, *Farq* 193, 3 ff./205, 5 ff. > Šahrastānī 107, 8 ff./271, 7 ff. Zu *b* vgl. Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 798, 13 f. Ibn Ḫallikān hat *e* wieder auf Bišr al-Marīsī bezogen (I 277, – 6 f.); in Text XXXV 23, g wird es dagegen von Ibn ar-Rēwandī ausgesagt. Bei Aš'arī bleibt unklar, wer mit „er behauptete" gemeint ist. Zu „Bedecken und Verhüllen" in *c* vgl. die Bedeutung von *k-f-r* II. – Weitere theologische Ansichten Bišrs vgl. Text IV 51 und 64.

30: Ġazzālī, *Šifā' al-ġalīl* 290, pu. ff.:

„... da von Bišr al-Marīsī und einer Gruppe (von Juristen) überliefert wird, daß sie sagten: Man darf nicht einfach deswegen einen Analogieschluß konstruieren, weil sich beweisen läßt, daß er möglich ist, sondern es muß sich durch einen besonderen Hinweis zeigen lassen, daß der Ausgangssatz (*aṣl*), auf den der Analogieschluß sich gründet, einer ratio legis gehorcht. Denn wir halten es für möglich, daß selbst wenn es einen Beweis für den Ausgangssatz eines (bestimmten) Analogieschlusses gibt, es sich doch aus allen verfügbaren um einen solchen Ausgangssatz handelt, der keiner ratio legis gehorcht, sondern der sich speziell auf den in ihm (genannten) Anwendungsbereich bezieht. Also kommt man nicht aus ohne einen Hinweis dafür, daß der Ausgangssatz einer ratio legis gehorcht".

31: Ib. 640, 4 ff.:

„Man berichtet auch von Bišr al-Marīsī die Lehre: Man darf solange nicht von einem Ausgangssatz analogisch weiterschließen, als der Gesetzgeber (*aš-šāri'*, d. i. Gott im Koran) nicht die ratio legis explizit ausgesprochen oder man durch Konsens festgelegt hat, daß er einer ratio legis gehorcht".

So auch kurz Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 761, 4 f. und Ibn 'Aqīl, *K. al-Ǧadal* in: BEO 20/1967/189, 9 f. Vgl. dazu Text XIII 36 – 39. Zur Sache Bd. III 187.

32: Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 188, apu. f.:

„*a* Die Mehrheit (ist der Meinung): (In einer Diskussion) brauchen die beiden Gegner nicht in (ihrer) Argumentationsbasis (*aṣl*) übereinzustimmen. *b* Bišr al-Marīsī (glaubte dagegen): Doch."

Gemeint ist, daß beide sich auf ein gemeinsames Kriterium einigen: den Koran, die Vernunft usw.; vgl. *K. al-Ḥaida* 24, 4 ff., wo bezeichnenderweise gerade Bišr al-Marīsī sich dem Wunsch seines Gegners nach einem solchen *aṣl* beugen muß (zum Text s. o. Bd. III 504 ff.).

XXI Abū l-Huḏail

WERKLISTE nach Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 204, 17 ff.:

1) *K. al-Ḥuǧǧa.*
Nach Malaṭī, *Tanbīh* 31, 8 f./39, 2 f. das einzige Buch Abū l-Huḏail's, das nicht polemischen Charakter trug. Nach Baġdādī, *Farq* 104, 4/124, 1 hieß es *K. al-Ḥuǧaǧ*. Ein Zitat daraus s. u. Text 151.
2) *K. al-Ḥuǧǧa ʿalā l-mulḥidīn.*
Vermutlich nicht mit dem vorhergehenden Werk identisch.
3) *K. ar-Radd ʿalā ahl al-adyān.*
4) *K. ʿalā s-Sūfisṭā'īya.*
Fück liest stattdessen *Sūfisṭānīya* (Shafīʿ Presentation Volume 57, −7). Das ist entweder ein Druckfehler oder eine ungewöhnliche Form (entsprechend *Mānanīya* neben *Mānawīya*).
5) *K. ʿalā l-Yahūd.*
6) *K. ʿalā n-Naṣārā.*
7) *K. ʿalā ʿAmmār an-Naṣrānī fī r-radd ʿalā n-Naṣārā.*
Gemeint ist der Nestorianer ʿAmmār al-Baṣrī, von dem zwei Schriften erhalten und ediert sind (vgl. Bd. III 220 und 275 f.).
8) *K. ʿalā l-Maǧūs.*
9) *K. ʿalā ṯ-Ṯanawīya.*
Was Ibn an-Nadīm unter 4 – 6 und 8 – 9 bringt, sind eher Inhaltsangaben als Buchtitel; *kitāb* ist indeterminiert. Es ist darum möglich, daß 8 und 9 und vielleicht auch 6 und 7 identisch sind.
10) *Masā'il fī l-ḥarakāt wa-ġairihā.*
Auch dieses Werk enthielt anscheinend Protokolle von oder eine Anleitung zu Diskussionen mit Zoroastriern und Dualisten (vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 254, 9 f. sowie Bd. I 437 und 442). Vgl. dazu auch unten nr. 52.
11) *K. al-Maǧālis.*
12) *K. ilā d-Dimašqīyīn.*
Es könnte sich um ein Sendschreiben an die muʿtazilitische Gemeinde in Damaskus gehandelt haben (vgl. Kap. C 7.3).
13) *K. ʿalā aṣḥāb al-ḥadīṯ fī t-tašbīh.*
14) *K. fī ṣifat al-ġaḍab war-riḍā min Allāh ǧalla ṯanā'uhū.*
15) *K. as-Saḫaṭ war-riḍā.*
16) *K. ʿalā Ḍirār fī qaulihī inna llāha yaġḍabu min fi'lihī.*
17) *K. Ṣifat Allāh bil-ʿadl wa-nafy al-qabīḥ.*
18) *K. ar-Radd ʿalā l-Qadarīya wal-Muǧbira.*
Fück hat irrtümlich *qadar* statt *Qadarīya* (Shafīʿ Presentation Vol. 58, 6). „Qadarīya" ist hier im muʿtazilitischen Sinne gebraucht, also gleichbedeutend mit „Muǧbira".
19) *K. ʿalā Ḍirār wa-Ǧahm wa-Abī Ḥanīfa wa-Ḥafṣ fī l-maḫlūq.*

20) *K. al-Maḫlūq ʿalā Ḥafṣ al-Fard.*
Zum Inhalt s. u. Text 86 mit Kommentar.

21 *K. ʿalā n-Naẓẓām fī tağwīz al-qudra ʿalā ẓ-ẓulm.*

22) *K. ʿalā n-Naẓẓām fī ḫalq aš-šaiʾ wa-ğawābuhū ʿanhu.*

23) *K. fī ḫalq aš-šaiʾ ʿan šaiʾ.*

24) *K. al-Istiṭāʿa.*

25) *K. ʿalā Ḥafṣ al-Fard fī faʿala wa-yafʿalu.*

26) *K. at-Taulīd, ʿalā n-Naẓẓām.*

27) *K. al-Waʿd wal-waʿīd.*

28) *K. ar-Radd ʿalā l-Ġailānīya fī l-irğāʾ.*

29) *K. ʿalā Abī Šamir fī l-irğāʾ.*

30) *K. al-Ḥauḍ waš-šafāʿa wa-ʿaḏāb al-qabr.*

31) *K. ʿalā man qāla bi-taʿḏīb al-aṭfāl.*

32) *K. at-Tafahhum wa-ḫarakāt ahl al-ğanna.*

33) *K. Tasmiyat ahl al-aḥdāṯ.*
Neben *aḥdāṯ* ließe sich auch *iḥdāṯ* erwägen. Jedoch ging es vielleicht um die Frage, ob Leute, die Neuerungen aufgebracht haben (ʿUṯmān?), als Ungläubige oder als Gläubige einzustufen seien.

34) *K. al-Insān mā huwa.*

35) *K. Ṭūl al-insān wa-launihī wa-taʾlīfihī.*

36) *K. ʿalā n-Naẓẓām fī l-insān.*
Auch genannt bei Baġdādī, *Farq* 115, 4/132, 15.

37) *K. ʿAlāmāt ṣidq ar-rasūl.*
Ein Hinweis hierauf vielleicht bei Qāḍī ʿAbdalğabbār, *Taṯbīt dalāʾil an-nubūwa* 511, 11 ff.; dazu unten Text 179 – 180.

38) *K. Ṭāʿaᵗⁱⁿ lā yurādu llāhᵘ bihā.*

39) *K. fī Ğamʿ al-aṣnāf.*

40) *K. al-Ḥadd, ʿalā Ibrāhīm.*
Mit Ibrāhīm ist vermutlich an-Naẓẓām gemeint (s. u. nr. 44).

41) *K. al-Ğawāhir wal-aʿrāḍ.*

42) *K. Taṯbīt al-aʿrāḍ.*
Vermutlich identisch mit dem Buch gegen Naẓẓām über die Akzidenzien, das Baġdādī, *Farq* 115, 4/132, 15 erwähnt.

43) *K. al-Ḥarakāt.*
Identisch mit nr. 32?

44) *K. aṯ-Ṭafr, ʿalā Ibrāhīm.*
Mit Ibrāhīm ist an-Naẓẓām gemeint. Tağaddud und Fück lesen *ẓafar* statt *ṭafr*. Statt des Infinitivs *ṭafr* ließe sich auch an *ṭufar*, Pl. von *ṭafra*, denken; jedoch ist dies weniger wahrscheinlich.

45) *K. as-Samʿ wal-baṣar, ʿamilā am ʿumila bihimā?*
Es geht offenbar nicht um die göttlichen Attribute dieses Namens, sondern um das Problem der Sinneswahrnehmung.

46) *K. fī ṣ-Ṣaut mā huwa.*

47) *K. al-Imāma, ʿalā Hišām.*
Mit dem Adressaten ist wohl Hišām b. al-Ḥakam gemeint.

48) *K. Maqtal Ġailān.*
Ein Fragment daraus vielleicht bei Qāḍī ʿAbdalğabbār, *Faḍl* 233, 4 ff.

49) *K. Ğawāb al-ʿAttābī* (?).
Ich folge der Lesung von Dodge in seiner Übersetzung des *Fihrist*, S. 389. Dann wäre der Dichter Kulṯūm b. ʿAmr al-ʿAttābī gemeint, den Abū l-Huḏail vermutlich um etwa zwei Jahrzehnte überlebte (zu ihm vgl. Bd. III 100 ff.). Jedoch ist dies eine Konjektur. In der Handschrift ist der Name unpunktiert; auch das ʿAin ist ganz ungesichert. Fück und Tağaddud lesen übereinstimmend *al-Qubāʾī*. Man könnte auch an *al-Qunnāʾī* denken; dann wäre am ehesten ein Christ aus Dair Qunnā gemeint.

50) *K. ar-Radd ʿalā Muknif al-Madīnī.*
Der Adressat ist bisher nur als Dichter bekannt (vgl. Bd. III 221 f.[1]). Tağaddud hat falsch *M.k.y.f* statt *Muknif*; die Handschrift ist unpunktiert. Die richtige Lesung steht bei Fück 58, 3; sie wird durch die übrigen Quellen bestätigt (vgl. GAS 2/601; auch *Fihrist* 189 b, ult.). Die Nisbe lautet sonst al-Madanī statt al-Madīnī. Diese Lesung ist wohl auch hier vorzuziehen; von einer Beziehung Muknifs zu Baġdād ist nichts bekannt. – Daneben begegnen als weitere Titel

51) *K. Mīlās*
bei Ibn an-Nadīm 204, 12 außerhalb der Werkliste. Mīlās war ein Zoroastrier, der eine *disputatio* zwischen einer Anzahl seiner eigenen Glaubensgenossen und Abū l-Huḏail arrangiert hatte und sich unter dem Eindruck von dessen Sieg bekehrte. Das Werk könnte mit nr. 8 (wo ja kein eigentlicher Titel überliefert ist) identisch sein. Jedoch zeigt Text 55 A, daß es in Form eines Eigenberichtes des Abū l-Huḏail umlief; das paßt zu nr. 8 nicht ganz so gut. – Zum Namen Mīlās vgl. Justi, *Iranisches Namenbuch* 206. Vermutlich steht dahinter die syrische Form des griechischen Namens Milos. Die Gleichsetzung mit Abāliš (zu ihm vgl. Bd. III 203 f.), die Justi erwägt, ist sehr unwahrscheinlich.

52) *K. al-Qawālib.*
Ein Zitat daraus unten Text 97. Dem Inhalt dieses Exzerptes nach zu urteilen, könnte das Werk mit nr. 10 identisch sein.

53) *K. al-Ğuzʾ allaḏī lā yatağazzaʾ.*
Genannt bei Baġdādī, *Farq* 115, 4 f./132, 16. Das Buch enthielt Angriffe gegen an-Naẓẓām.

54) *K. ar-Radd ʿalā n-Naẓẓām.*
Genannt bei Baġdādī, *Farq* 115, 3 f./132, 15. Identisch mit einer der oben genannten Streitschriften gegen Naẓẓām (nr. 21 – 22, 26, 36, 40, 44)?

55) Ein Buch über *mutašābih al-Qurʾān.*
Genannt bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 39, 12 f. Mögliche Zitate s. u. Text 87 und 107 – 108.

56) *al-Ḫuṭba al-falakīya.*
Genannt bei Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 406, – 4 ʿAzmī/427, 5 Houben (wo *ḫuṭba* unberechtigterweise in *ḫaraka* emendiert wird). Zitate daraus s. u. Text 74 – 75. Zum Zusammenhang vgl. Bd. III 209 f. – Abū l-Huḏail hat, wie aus Aš'arī, *Maq.* 190, 8 f. = 512, 11 f. hervorgeht, über die Lehre Murdārs berichtet (s. o. Text XVIII 10); jedoch ist nicht gesagt, daß er dies in einem seiner Werke tat.

[1] Dort falsch *Muknis* statt *Muknif*.

WIDERLEGUNGEN und andere Stellungnahmen zu Werken Abū l-Huḏail's:

a) Ḥafṣ al-Fard: *K. fī l-maḫlūq, ʿalā Abī l-Huḏail.*
Vgl. Werkliste XVb, nr. 4.

b) Bišr b. al-Muʿtamir: *ar-Radd ʿalā Abī l-Huḏail.*
Sowohl in Prosa als auch in gebundener Rede abgefaßt (vgl. Werkliste XVII, nr. 19 und 41).

c) Murdār: [Titel unbekannt].
Das Werk wird nur bei Baġdādī, *Farq* 102, 8 f./122, 3 erwähnt.

d) Ǧaʿfar b. Ḥarb: *K. Taubīḫ Abī l-Huḏail.*
Vgl. Werkliste XXVIII, nr. 11.

e) Hišām al-Fuwaṭī:
1) *K. ʿalā Abī l-Huḏail fī n-naʿīm.*
Vgl. Werkliste XXIV, nr. 6. Die drei letztgenannten Werke richteten sich gegen Abū l-Huḏail's Theorie vom Aufhören aller Bewegung im Paradies (dazu Bd. III 259 f.).
2) 120 quaestiones, in denen er von Abū l-Huḏail abwich, offenbar in einem Buch zusammengefaßt.
Genannt bei Malaṭī, *Tanbīh* 31, 16 f./39, 10 f. Identisch mit dem vorhergehenden Werk?

f) an-Naẓẓām: ebenfalls 120 quaestiones, in denen er von Abū l-Huḏail abwich; in einem Buch niedergelegt und von Abū l-Huḏail widerlegt.
Genannt bei Malaṭī, *Tanbīh* 31, 18 f./39, 12 f.; dazu Bd. III 308.

g) Ǧubbāʾī (gest. 303/915-6):
1) *K. Masāʾil al-ḫilāf ʿalā Abī l-Huḏail.*
40 quaestiones, in denen er von Abū l-Huḏail abwich. Erwähnt bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XII 25, 5 f. und Abū Rašīd (?), *„Fī t-tauḥīd"* 119, 8 (s. u. Text 9, c–d). Nach Malaṭī 32, 11 f./40, 5 handelte es sich nur um 19 quaestiones. Dazu Gimaret in: JA 1976, S. 290.
2) *K. fī r-Radd ʿalā Abī l-Huḏail fī l-maḫlūq.*
Erwähnt bei Baġdādī, *Farq* 102, 9 f./122, 4 f. Identisch mit dem vorhergehenden Werk? Dazu Gimaret in: JA 1976, S. 287.

h) Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī (gest. ca. 310/922):
1) *ar-Radd ʿalā Abī l-Huḏail al-ʿAllāf fī anna naʿīm ahl al-ǧanna munqaṭiʿ.*
Genannt bei Naǧāšī, *Riǧāl* 47, 7. Dieses Werk ist wohl auch gemeint bei Bağdatlı Paşa, *Īḍāḥ al-maknūn* I 554, 14 f.
2) *K. an-Naqḍ ʿalā Abī l-Huḏail fī l-maʿrifa.*
Genannt bei Naǧāšī, ib. 47, 15 f.

i) Kaʿbī (gest. 319/931): *Taʾyīd Masāʾil Abī l-Huḏail fī l-ǧuzʾ* (?).
Erwähnt bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 219, Anm., Z. 17. Das letzte Wort ist unpunktiert. – Nach Baġdādī, *Farq* 163, 10/178, 9 hieß auch Kaʿbīs *K. ʿUyūn al-masāʾil* (dazu EIran I 360 b) vollständig *K. ʿUyūn al-masāʾil ʿalā Abī l-Huḏail.*

k) Ašʿarī (gest. 324/935):
1) *K. fī r-Radd fī l-ḥarakāt, ʿalā Abī l-Huḏail.*
Erwähnt bei Ibn ʿAsākir, *Tabyīn kaḏib al-muftarī* 135, 9. Dazu Gimaret in: JA 173/1985/266 nr. 76.
2) *K. fī maʿlūmāt Allāh wa-maqdūrātihī annahū lā nihāyata lahā, ʿalā Abī l-Huḏail.*
Genannt ib. 135, 6 f.; dazu Gimaret, ib. 265 nr. 73.

TEXTE:

A: Ontologie und Physik.

1: Ašʿarī, *Maq.* 302, ult. ff.:

„Abū l-Huḏail lehrt: *a* Ein Körper ist etwas, das eine rechte und eine linke Seite, eine Vorder- und eine Rückseite sowie ein Oben und ein Unten hat. *b* Ein Körper besteht aus mindestens sechs Atomen (*aǧzāʾ*), von denen je eines rechts und links, vorne und hinten, oben und unten ist. *c* Das Atom (*al-ǧuzʾ al-wāḥid alladī lā yataǧazzaʾ*) berührt sich mit sechs seinesgleichen; es ist in Bewegung und in Ruhe, verbindet sich mit einem andern und kann existieren und (anderes) berühren. *d* Andere Akzidenzien dagegen als die, welche wir angeführt haben: Farbe, Geschmack, Geruch usw. nimmt es solange nicht auf, bis diese sechs Atome sich vereinigt haben. Wenn sie vereinigt sind, sind sie ein Körper; in diesem Augenblick nimmt es[2] das auf, wovon wir gesprochen haben".

Zu diesem und den folgenden Texten vgl. Bd. III 224 ff. – *a–c* ist in ähnlicher Form schon von Naẓẓām referiert worden, allerdings ohne direkten Bezug auf Abū l-Huḏail (*Maq.* 316, 10 ff.). *c* kurz auch Ibn Mattōya, *Taḏkira* 48, 9. Zu *c–d* vgl. unten Text 6, d–f. Quelle für Ašʿarī ist vermutlich Kaʿbī mit seinem *K. al-Maqālāt*; denn darauf bezieht sich, wenngleich wohl nur sinngemäß referierend, auch

2: Nazwānī, *al-Ǧauhar al-muqtaṣir* 72, –7 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* (Ein Körper hat) drei Richtungen, d. h. sechs Atome, die, wenn sie vereinigt sind, die Akzidenzien aufnehmen und so zu einem Körper werden, da ein Körper ohne Länge ⟨, Breite⟩ und Tiefe nicht auskommt. *b* Die Richtungen sind Rechts und Links, Oben und Unten, Vorn und Hinten; dies aber sind nicht mehr als sechs Atome."

3: Ǧuwainī, *Šāmil* 407, 12 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail al-ʿAllāf vertrat die Meinung: Der kleinstmögliche Körper besteht aus sechs (Atomen), drei auf drei. Er kam zu dem Ergebnis, daß in dieser Form Breite, Länge und Tiefe repräsentiert seien. *b* Dann sagte er: Die kleinstmögliche Struktur eines kompakten Körpers besteht aus 36 Atomen; darin sind also sechs der kleinstmöglichen Körper vereint".

[2] D. h. das Atom. Oder „er", der Körper.

4: Aš'arī, *Maq.* 311, 11 ff.:

„*a* Manche lehren: Bei der einfachen nicht mehr weiter teilbaren Substanz sind, wenn sie isoliert auftritt, Bewegung und Ruhe ebenso möglich wie bei den Körpern, ebenso auch Vereinigung und Trennung, die durch beides ‚erzeugt' werden, und die übrigen durch sie erzeugten (Akzidenzien), welche die Menschen (*al-ādamīyūn*) bewirken, wie z. B. ihre Erscheinungsform (*hai'a*). *b* Dagegen können Farben, Geschmäcke, Gerüche, Leben, Tod und dergleichen der (einfachen) Substanz nicht inhärieren, sondern nur den Körpern. *c* Wenn ein Körper sich bewegt, so steckt in allen seinen Atomen eine einzige Bewegung, die sich auf die Atome verteilt. *d* Die Vertreter dieser Lehre hielten es für undenkbar, daß Gott die Substanzen (aller) Akzidenzien entkleidet. *e* Sie wurde vertreten von Abū l-Huḏail".

5: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 105, 9 ff.:

„Abū l-Huḏail ... lehrte: *a* Das Atom besitzt Bewegung und Ruhe, die an ihm aufeinanderfolgen. *b* Es hält einen Punkt (*makān*) besetzt, in den mit ihm nichts anderes hineinpaßt. *c* Es ist dem Himmel näher als jener Punkt auf der Erde, auf dem es sich befindet".

6: Aš'arī, *Maq.* 314, 12 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Gott kann einen Körper trennen (d. h. in seine einzelnen Atome zerlegen) und die Vereinigung, die sich darin befindet, (wieder) aufheben, so daß er (wieder) ein Atom wird. *b* Das Atom hat weder Länge noch Breite noch Tiefe und weder Vereinigung noch Trennung; (aber) es kann sich mit einem andern vereinigen oder von ihm trennen. *c* Ein Senfkorn läßt sich in zwei und dann in vier und in acht Teile zerlegen, bis kein Teil mehr davon weiter teilbar ist. *d* Abū l-Huḏail hielt es für möglich, daß ein Atom sich bewegt oder in Ruhe ist, daß es isoliert auftritt oder aber sich mit sechs anderen berührt, sich mit einem andern vereinigt oder sich von ihm trennt, (auch) daß [Gott][3] es für sich bleiben läßt und die Augen (der Menschen) es (dennoch) sehen, insofern er in uns dafür einen Seh- und Wahrnehmungsakt schafft. *e* (Dagegen) hielt er Farbe, Geschmack, Geruch, Leben, Handlungsvermögen und Wissen bei ihm nicht für möglich. *f* Er sagte: ‚Das ist nur bei einem Körper möglich', und hielt bei ihm jene Akzidenzien für möglich, die wir angeführt haben."

Zu d – f vgl. Text 1, c – d und 4, a – b. Die Quelle ist wohl jeweils verschieden.

[3] Vom Herausgeber ergänzt.

7: *Maq.* 315, 11 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail stritt ab, daß ein Körper lang, breit oder tief auf zusammengesetzte Weise (*mu'talif*^{an}) sei. *b* Er lehrte (vielmehr), daß da zwei Dinge sich vereinigen, von denen keines lang sei, und dann ein einziges langes bilden.

Zu *b* vgl. die Texte 6, b und XVI 1. In *a* will Dhanani, *Kalam and Hellenistic Cosmology* 268, Anm. 151 *ǧuz'* „Atom" statt *ǧism* „Körper" lesen; jedoch ist ihm entgangen, daß *mu'talif*^{an} nicht etwa ein weiteres Prädikat zu „Körper" ist, sondern ein ḥāl-Akkusativ, mit dem das ausgedrückt wird, was Abū l-Huḏail abstritt. Vgl. zur Interpretation dieses Satzes weiterhin

8: Ibn Mattōya, *Taḏkira* 503, 3 ff.:

„*a* Der erste, der davon ausging, daß Zusammensetzung ein Moment (*ma'nā*) sei, das (zumindest) zwei Substraten inhäriert, war Abū l-Huḏail. *b* Darin folgten ihm unsere baṣrischen Meister; die übrigen Leute lehnten es ab".

a ebenso Abū Rašīd (?), *„Fī t-tauḥīd"* 101, 7. Zum Problem vgl. Text XXIII 7, a – d.

9: Abū Rašīd (?), *„Fī t-tauḥīd"* 119, 5 ff.:

„*a* Wisse, daß der Meister Abū l-Huḏail die Meinung vertrat, Trennung sei ein Moment (*ma'nā*), das zum Sosein (*kaun*) der beiden (getrennten) Substanzen als Fernsein (*'alā sabīl al-bu'd*) hinzutrete, so wie andererseits Zusammenhalt (*ta'līf*) ein Moment sei, das zum Sosein der beiden (zusammengefügten) Substanzen als Nahesein hinzutrete. *b* Diesen Standpunkt vertrat zuerst auch Abū 'Alī (al-Ǧubbā'ī). *c* Dann widerrief er ihn in seinen ‚Fragen an Abū l-Huḏail' und sagte: (Trennung) ist kein Moment, das zum Sosein der beiden Substanzen als Fernsein hinzutritt. *d* Man sagt, daß bei Abū 'Alī niemand größeres Ansehen genoß als Abū l-Huḏail; dennoch distanzierte er sich von ihm in 40 Fragen. Das ist eine davon".

Der Begriff *kaun*, hier mit „Sosein" übersetzt, sonst häufig mit „Befindlichkeit", ist in Bd. III 234 f. näher erläutert; dazu ib. 230. Jetzt wäre weiterhin heranzuziehen M. Schwarz in: *Maimonidean Studies*, ed. Hyman II 167 f. – Zu *c* vgl. auch Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* 312, 13 ff. 'Azmī/I 323, 6 ff. Houben und *Taḏkira* 452, 10 f.

10: Abū Rašīd (?), *„Fī t-tauḥīd"* 63, 11 ff.:

„Der Meister Abū l-Huḏail brachte (folgenden Beweis): *a* Man sage zu dem Fragesteller (der annimmt, daß es eine Materie ohne bestimmte Grundbefindlichkeit geben könne): ‚Was zuerst an dem Körper da ist, ist entweder Verei-

nigung oder Trennung'. Wenn er dann sagt: ‚Vereinigung (ist zuerst da)', so ist zu entgegnen: ‚Vereinigung von etwas, das vorher nicht getrennt war, ist undenkbar'. Wenn er aber sagt: ‚Trennung', so ist zu entgegnen: ‚Trennung von etwas, das vorher nicht vereint war, ist undenkbar'. *b* Ebenso sagen wir bei Bewegung und Ruhe ...

c Im (gleichen) Buch bringt er zwei andere Beweise, auf die man sich (aber) nicht stützen kann: *d* 1) Könnte ein Körper von beiden Momenten zusammen frei sein, so müßte auch möglich sein, daß beide in ihm zusammen sich vorfinden. Da nun nicht möglich ist, daß beide in ihm zusammen sich vorfinden, kann auch nicht möglich sein, daß er von beiden (zusammen) frei ist ... *e* 2) ... Hätte er in der Vergangenheit von diesen beiden Momenten frei sein können, so müßte es unsererseits auch möglich sein, ihn jetzt davon freizumachen. Die Tatsache, daß wir wissen, daß es sich anders verhält, beweist, was wir vorbrachten."

Im Druck folgt hierauf vor Ende des Abschnittes noch die Phrase *illā anna hāḏā lā yaṣiḥḥu*. Jedoch bildet sie nicht etwa den Abschluß dieses Satzes, sondern den Anfang des folgenden und hätte darum in die nächste Zeile gesetzt werden müssen. – Zum Weiterwirken von Argument *a* vgl. meine Ausführungen in ZDMG 135/1985/43 ff. Ich wiederhole daraus die Version bei

11: Ibn Mattōya, *Taḏkira* 89, – 6 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: Wenn (gälte, daß) ein Körper (anfangs) der (Grundakzidenzien) Vereinigung bzw. Trennung entbehrte und sie dann (nachträglich) an ihm aufträten, so müßte man entweder sagen, daß die Vereinigung zuerst an ihm da ist oder die Trennung. Wenn nun die Vereinigung zuerst zu ihm hinzuträte, so ist doch undenkbar, daß etwas zusammenkommt, was (noch) nicht getrennt war; und wenn die Trennung zuerst da ist, so ist doch undenkbar, daß etwas getrennt wird, was (noch) nicht vereint war. Also müssen wir davon ausgehen, daß (ein Körper) unmöglich ihrer entbehren kann".

12: Aš'arī, *Maq.* 319, 3 f.:

„Manche lehren: In ein und demselben Atom können nicht zwei Bewegungen wohnen. Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail und der meisten Atomisten".

Vgl. damit Text XXVIII 2, a.

13: *Maq.* 319, 8 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* (Wenn ein und derselbe Stein gleichzeitig von zwei Leuten fortbewegt wird,) so handelt es sich um eine einzige Bewegung, die sich auf zwei Agierende verteilt – also eine einzige Bewegung für viele Atome

und zwei verschiedene Akte. *b* Er behauptete, die Akzidenzien (dieses Steines) ließen sich nach Ort und Zeit sowie nach den beiden Agierenden aufteilen. *c* Er behauptete also, die Bewegung eines Körpers lasse sich entsprechend der Zahl seiner Atome aufteilen, ebenso seine Farbe; die Bewegung, die dem einen Atom inhäriere, sei verschieden von der in einem andern. *d* Und die Bewegung lasse sich nach dem Zeitpunkt aufteilen; was sich dann in einem Zeitpunkt befinde, sei verschieden von dem in einem andern. *e* Und die Bewegung lasse sich aufteilen nach den beiden Agierenden; was der eine bewirke, sei somit verschieden von dem, was der andere bewirke".

Ähnlich Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 647, 19 ff.; vgl. dazu oben Text XVII 19 und XVIII 11. Zur Sache Bd. III 236.

14: Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 276, 17 f.:

„(Abū l-Huḏail) lehrte: Ein einziges Akzidens (kann) sich an tausend Stellen befinden und eine einzige Bewegung auf tausend Atome verteilen".

15: Baġdādī, *Farq* 112, pu. ff./130, 10 ff.:

„*a* (Abū l-Huḏail) hielt es für möglich, daß ein Körper (, der) aus vielen Atomen (*aǧzā'*, besteht,) sich bewegt aufgrund einer Bewegung, die (nur) einigen seiner Atome inhäriert. *b* In bezug auf die Farbe hielt er das nicht für möglich.

c Die übrigen Theologen lehren: (Nur) dasjenige Atom, in dem die Bewegung subsistiert, bewegt sich dadurch, nicht die übrigen Atome eines Gesamtkomplexes, ebenso wie (nur) das Atom schwarz ist, in dem Schwärze subsistiert, nicht die übrigen eines Gesamtkomplexes. Wenn also der Gesamtkomplex sich bewegt, so steckt in jedem seiner Atome Bewegung, wie auch in jedem Schwärze steckt, wenn er schwarz ist."

Ǧumla, hier mit „Gesamtkomplex" übersetzt, ist ein Terminus; vgl. unten Text 116, b und allgemein Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī* 92 ff.

16: Aš'arī, *Maq.* 328, 4 f.:

„Die Mehrzahl der spekulativen Theologen lehrte, daß zwar zwei Akzidenzien (gleichzeitig) ein und denselben Ort einnehmen könnten, niemals aber zwei Körper. Zu ihnen gehörten Abū l-Huḏail und andere".

17: *Maq.* 369, 14 ff.:

„*a* Manche lehren: Die Akzidenzien heißen nicht deshalb Akzidenzien, weil sie an den Körpern ‚vorkommen'; *b* denn es kann auch Akzidenzien nicht

an einem Körper und Geschehnisse nicht an einem Ort geben, z. B. die Zeit oder einen göttlichen Willensakt oder Bleiben und Vergehen oder die Erschaffung eines Dinges, welche (nämlich in einem) Sprech- und Willensakt von seiten Gottes (besteht). *c* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail".

a richtet sich gegen eine Etymologie, die u. a. von Naẓẓām vertreten wurde (Text XXII 3). Zu *b* vgl. unten Text 36. Zum Begriff der Zeit allgemein Text 34 – 36. Zur Erschaffung s. u. Text 100 – 102. Näheres vgl. Bd. III 240 f.

18: *Maq.* 358, 12 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Manche Akzidenzien haben Bestand, andere nicht. *b* Bewegungen (d. h. Bewegungsakte) haben niemals Bestand. *c* Ruhe hat manchmal Bestand, manchmal nicht. *d* Er behauptete, die Ruhe der Paradiesesbewohner (d. h. die Ruhe, in die sie letztendlich eintreten) sei eine Ruhe, die Bestand habe; so hörten denn ihre (jeweils wechselnden lokalen) Befindlichkeiten und ihre Bewegungsakte (*akwānuhum wa-ḥarakātuhum*) einmal auf, brächen ab und hätten ein Ende. *e* Von den Farben behauptete er, sie hätten Bestand, ebenso Geschmäcke, Gerüche, Leben und Handlungsvermögen; *f* und zwar hätten sie (jeweils) Bestand durch ein (Akzidens) Bestehen, das kein Substrat hat[4]. *g* Er behauptete, das Bestehen (komme dadurch zustande), daß Gott zu einem Ding sage: ‚Bleibe bestehen!'; das gelte für das Bestehen eines Körpers ebenso wie für das Bestehen aller derjenigen Akzidenzien, die Bestand haben. *h* So pflegte er auch zu behaupten, die Schmerzen hätten Bestand und in gleicher Weise die Lustempfindungen. Die Schmerzen der Höllenbewohner haben also Bestand in ihnen und die Lustempfindungen der Paradiesesbewohner auch."

a – b, e, d, f ähnlich Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 50, 17 ff. > Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 547, 7 ff.; b auch Ibn Mattōya, *Taḏkira* 467, 10 f. Zu *d* s. u. Text 88 ff. Bei *e* nennt Baġdādī a. a. O. zusätzlich noch Wissen und Zusammensetzung, als nichtbeständige Akzidenzien dagegen (im Sinne von *b*) neben der Bewegung noch das Wollen. Īǧī hat in einer ähnlichen Liste neben der Bewegung Wissens- und Willensakte, Geräusche und Arten der Rede (*Mawāqif* V 38, ult. f.). Bei Baġdādī ist außerdem eingeschoben:

19: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 51, 1 f.:

„Iskāfī berichtet von ihm: Bei einem Lebewesen hat Ruhe keinen Bestand; bei etwas Unbelebtem (*maiyit*) dagegen hat sie Bestand".

Übernommen bei Nasafī, *Tabṣira* II 547, 19. Zur Sache vgl. Bd. III 232 f.; zu 18, f noch ib. 240 f., zu 18, g ib. 229 f.

[4] Wörtlich: „nicht an einem Ort ist" (*lā fī makān*).

20: Baġdādī, *Farq* 113, 5 ff./130, 16 f.:

„... In einem isolierten Atom kann Farbe nicht subsistieren, und wenn keine Farbe darin ist, kann es auch nicht gesehen werden".

21: Aš^{c}arī, *Maq.* 361, 9 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Die Körper sind sichtbar, ebenso die Bewegungsakte und die Ruhe, die Farben, Vereinigung und Trennung, Stehen, Sitzen und Liegen (*al-iḍṭiǧāʿ*). *b* Der Mensch sieht eine Bewegung, wenn er einen Gegenstand in Bewegung sieht, und er sieht Ruhe, wenn er einen Gegenstand in Ruhe sieht, eben dadurch, daß er ihn in Ruhe sieht. *c* Dasselbe gilt für die Farben, für Vereinigung und Trennung, für Stehen, Sitzen und Liegen. *d* Jeden (Zustand) nämlich, den man, wenn man einen Körper darin sieht, von einem andern unterscheiden (kann), in welchem (dieser Körper) anders aussieht oder gar nicht aussieht (d. h. nicht sichtbar ist, kann) man sehen.

e Er pflegte zu behaupten, man fühle die Bewegung oder die Ruhe, indem man etwas in Bewegung oder in Ruhe fühle; denn man unterscheide zwischen Ruhendem und Sichbewegendem, indem man es in Ruhe oder in Bewegung fühle, so wie man zwischen Ruhendem und Sichbewegendem unterscheide, indem man eines in Ruhe sehe und das andere in Bewegung. *f* Bei allem, was man, wenn man es an einem Körper fühlt, von anderem unterscheidet, welches nicht diese Erscheinungsform hat, wenn man es fühlt, gelte somit, daß man dieses Akzidens fühle. *g* (Demgegenüber) behauptete er, daß man Farben nicht fühlen könne, weil man Schwarz und Weiß nicht durch Gefühl unterscheiden (könne)."

Zur Sache Bd. III 235.

22: *Maq.* 374, 4 ff.:

„Manche lehren: (Phänomene,) deren Zustandekommen (*kaifīya*) wir nicht kennen, z. B. Farben, Geschmäcke, Gerüche, Handlungsvermögen (*qūwa*), Hören, Sehen und dergleichen, können wohl wiederhergestellt werden (im Jenseits), nicht dagegen (Phänomene), deren Zustandekommen die Menschen kennen, wie z. B. die Bewegungsakte und die Ruhe und was durch beide[5] ausgelöst wird wie Zusammenhalt (*taʾlīf*) und Trennung, oder Geräusche und anderes, dessen Zustandekommen man kennt. Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail."

Kurz auch Baġdādī, *Uṣūl* 234, 11 ff. *Kaifīya* wird hier nicht im Sinne von „Qualität, Beschaffenheit" gebraucht, sondern ist mit *ʿarafa* zusammenzuneh-

[5] Ich würde parallel zu 311, 12 lieber *ʿanhumā* lesen statt *ʿanhā*.

men: *ʿarafa kaifīyatahū* = „wissen, wie man etwas macht“. Die Grammatiker betrachteten *kaifīya* als den Infinitiv zu *kaifa* (vgl. *Lisān al-ʿArab* IX 312 b, apu. f.). Abū l-Huḏail will also nicht sagen, daß der Mensch die physikalische Natur der Geräusche (des Schalls) kennt, sondern daß er sie produzieren kann. Vgl. dazu die Parallele in Text 4, a; auch 140, a und g–h. Zur Ausdrucksweise Bd. III 249; zur Sache ib. 255.

23: *Maq.* 350, 9 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Ein Bewegungsakt kann nicht einem andern gleichen (*tušbihu*), ein Akzidens nicht einem andern; denn zwei Dinge (*al-muštabihān*) gleichen einander aufgrund einer Gleichheit. *b* Dagegen läßt sich wohl sagen, daß ein Bewegungsakt einem andern gleich (*šibh*) ist. *c* Er behauptete, der Mensch sei (gleichzeitig) zu einem (Akt der) Bewegung oder (der) Ruhe imstande. *d* Wenn er die Bewegung im Augenblick unmittelbar nach dem Augenblick seines jeweiligen Imstandeseins (*fī l-waqt aṯ-ṯānī min waqti qudarihī*[6]) bewirkt und gleichzeitig mit ihr ein Rechtssein, so ist es eine Bewegung nach rechts, und wenn er gleichzeitig mit ihr ein Linkssein bewirkt, so ist es eine Bewegung nach links. Das gilt ebenso für die übrigen Richtungen; denn wenn wir sagen ‚eine Bewegung nach rechts‘, so haben wir von einer Bewegung und einem Rechtssein gesprochen. Ebenso haben wir, wenn wir sagen ‚eine Bewegung nach links‘, eine Bewegung und ein Linkssein angesetzt.

e Die Bewegungsakte sind nach seiner Ansicht etwas anderes als die Befindlichkeiten (*al-akwān*, wie Rechts- oder Linkssein) und die Berührungen, ebenso auch die Ruhe. *f* Er behauptete nicht, daß (der Mensch) imstande sei, im ersten Augenblick (d. h. bevor er handelt, mehrere verschiedene) Bewegungsakte im darauffolgenden Augenblick zu bewirken, sondern daß er (nur) zu einem (einzigen) Bewegungsakt und dem (zugehörigen) Akt der Ruhe imstande sei; diejenige Befindlichkeit, die er dann während des zweiten Augenblicks bewirkt[7], dahin geht die Bewegung gleichzeitig mit der Befindlichkeit. *g* Er betrachtete keinen Bewegungsakt als Gegensatz (*ḫilāf*) eines andern und behauptete auch nicht, daß die Akzidenzien nicht verschieden seien (*taḫtalifu*)[8]; denn nach seiner Ansicht ist das Verschiedene aufgrund einer Verschiedenheit verschieden. *h* Er behauptete nicht, Gegensatz (*ḫilāf*) sei das, wodurch zwei Dinge verschieden seien, und Übereinstimmung dementsprechend das, wodurch sie übereinstimmten. *i* (Vielmehr) behauptete er, eine Sache unterscheide sich von einer andern – oder ähnele ihr oder stimme

[6] Wenn nicht, wie Ritter erwägt, gegen den Befund aller Handschriften *qudratihī* zu lesen ist.

[7] Ich schlage vor, zu lesen: *faʿalahū wa-huwa fī ṯ-ṯānī*. Auch einfach *faʿalahū fī ṯ-ṯānī* wäre möglich.

[8] Ich neige dazu, die zweite Negation zu streichen: „daß die Akzidenzien verschieden seien“. Natürlich ist bei der genannten Sachlage sowohl die positive als auch die negative Aussage unmöglich. Vgl. dazu näher Bd. III 243 f.

mit ihr überein – durch sich selber. *k* Er lehrte nicht, der Schöpfer sei von der Welt verschieden.“

Zu g–k (und a–b) s. u. Text 38–40. c–d leicht verkürzt auch *Maq.* 431, 10 ff. Etwas erweitert in

24: *Maq.* 237, 1 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail behauptete, man sei im zweiten (Augenblick) alternativ (*ʿalā l-badal*) zu einem Akt der Bewegung oder der Ruhe imstande. *b* Wenn man dann die Bewegung im zweiten (Augenblick) bewirke und mit ihr ein Rechtssein, so sei es eine Bewegung nach rechts, und ebenso sei es, wenn man mit ihr ein Linkssein bewirke, eine Bewegung nach links. *c* Das gelte auch für die übrigen Befindlichkeiten.“

Zur Sache vgl. Bd. III 234 und 247 f.

25: *Maq.* 355, 3 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Bewegung und Ruhe sind etwas anderes als die Befindlichkeiten und die Berührungen. *b* Die Bewegung eines Körpers vom ersten zum zweiten Punkt (*makān*) ereignet sich an ihm, während er am zweiten Punkt ist, und zwar in dem Augenblick, wo er dort ist; damit hat er sich von dem ersten Punkt fortbewegt und ihn verlassen[9]. *c* Daß ein Körper an einem Punkt in Ruhe ist, heißt, daß er dort zwei Augenblicke (*zamānain*) verweilt. *d* Eine Bewegung von einem Punkt weg setzt zwei Punkte und zwei Augenblicke voraus, eine Ruhe (nur) zwei Augenblicke.“

a auch Text 23, e. Zu *b* vgl. weiterhin

26: Baġdādī, *Farq* 144, 13 ff./158, –6 ff.:

„Unter ihnen gibt es welche, die lehren: Bewegung ereignet sich an einem Körper, während er am zweiten Punkt ist; denn sie ist der Anfang einer Befindlichkeit (*auwal kaun*) an dem zweiten Punkt. Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail, des Ǧubbāʾī und seines Sohnes Abū Hāšim. Sie vertrat auch unser Meister Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī“.

Für Ašʿarī vgl. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī* 109 f.; zur Sache Bd. 233 f.

[9] Im Arabischen nominal ausgedrückt: *wa-hiya ntiqāluhū ʿan al-makān al-auwal wa-ḫurūǧuhū ʿanhu.*

27: *Maq.* 322, 15 ff.:

„*a* Viele Theologen, unter ihnen Ǧubbāʾī und andere, behaupteten, ein Körper sei auch dann in Bewegung, wenn (nur) sein Standort sich bewegt. *b* Dies sei eine Bewegung ‚nicht von etwas weg'. *c* Sie hielten es für möglich, daß etwas sich ‚nicht von etwas weg und nicht auf etwas zu' bewegt und daß Gott die Welt ‚nicht in etwas' bewegt. *d* Schon Abū l-Huḏail hatte gelehrt: Ein Körper kann sich ‚nicht von etwas weg und nicht auf etwas zu' bewegen. *e* Andere sagten: Wenn der Standort eines Dinges sich bewegt, während dieses Ding (selber) einem einzigen Standort verhaftet bleibt, so ist es in Ruhe und bewegt sich nicht. *f* Diese hielten es für undenkbar, daß etwas sich weder von etwas weg noch auf etwas zu bewegt. *g* Naẓẓām gehörte zu denjenigen, die es für undenkbar hielten, daß etwas sich weder von etwas weg[10] noch auf etwas zu bewegt."

Zur Sache Bd. III 239; für Naẓẓām (*g*) vgl. ib. 325.

28: *Maq.* 325, 8 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Die Körper sind bald realiter in Bewegung, bald realiter in Ruhe. *b* Dabei sind Bewegung und Ruhe etwas anderes als die Befindlichkeit (des Körpers in diesem Zustand). *c* Der Körper war, als Gott ihn schuf, weder in Ruhe noch in Bewegung."

29: Ibn Mattōya, *Taḏkira* 448, – 6 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail, Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) und Abū l-Qāsim (al-Kaʿbī) vertraten die Auffassung, daß dieses Moment (nämlich das reine Dasein eines Körpers im Augenblick seines In-die-Existenz-Tretens) weder (in einem) Akt der Bewegung noch (in einem) Akt der Ruhe (bestehe). *b* Sie lehrten: Er ist nämlich im ersten Stadium (*ḥāl*) seines Entstehens zwar gerichtet (*kāʾin fī ǧiha*), aber noch nicht in Bewegung oder in Ruhe."

Mit *b* wird Text 28, c präzisiert; zur Sache vgl. Bd. III 230. Ähnlich auch Abū Rašīd, *al-Masāʾil fī l-ḫilāf* 202, 11 f. und „*Fī t-tauḥīd*" 131, – 4 f. Dasselbe wie für Bewegung und Ruhe gilt a fortiori für Trennung und Zusammenhalt (s. o. Text 9, a und Ibn Mattōya, *Taḏkira* 452, 10 f.).

30: *Maq.* 321, 11 ff.:

„*a* Die meisten Theologen (*ahl al-kalām*) lehnten (Naẓẓāms) Theorie (vom ‚Sprung') ab, unter ihnen Abū l-Huḏail und andere. *b* Sie hielten es für

[10] Ich lese, einem Vorschlag des Herausgebers folgend, *ʿan* statt *fī*.

undenkbar, daß ein Körper an einen Punkt gelangt, ohne das Davorliegende zu passieren. Sie sagten: Das ist undenkbar und geht nicht. *c* Sie sagten: Ein Körper kann teilweise in Ruhe sein, während er sich überwiegend in Bewegung befindet. *d* Ein Pferd hat, während es sich fortbewegt, verborgene Pausenquanten (*waqafāt*), selbst beim raschen Lauf, wenn es den Fuß niedersetzt oder hebt; deshalb ist ein Pferd langsamer als das andere. *e* Ebenso hat ein Stein, wenn er (eine schiefe Ebene) hinabgleitet, verborgene Pausenquanten, aufgrund deren er langsamer ist als ein anderer Stein, der ein größeres Gewicht hat und gleichzeitig mit ihm losgelassen wurde. *f* Viele Denker (*ahl annaẓar*), Philosophen und andere, lehnten es allerdings ab, daß ein Stein beim Hinuntergleiten Pausenquanten habe, und sagten: Wenn zwei Steine (gleichzeitig) losgelassen werden, kommt der schwerere zuerst an, weil dem leichteren mehr Beeinträchtigungen (*āfāt*) zustoßen als dem schwereren, so daß er sich nach rechts und links, nach vorne und hinten bewegt, während der andere Stein, solange der erstere von den Hindernissen betroffen ist, seinen Weg in Gleitrichtung fortsetzt und auf diese Weise schneller ist."

b nimmt die Formulierung auf, mit der kurz zuvor (321, 7) die These des Naẓẓām zusammengefaßt wurde (vgl. dazu Text XXII 27). Was in dem Referat sich wirklich auf Abū l-Huḏail bezieht, ist nicht leicht zu entscheiden. *e* wurde so auch von Ǧubbāʾī vertreten (vgl. 322, 9 f.). Zu der Bedeutung von *inḥidār* in *e* – *f* vgl. den Kommentar zu Text 140, b; zur Theorie insgesamt Bd. III 236 f.

31: Ibn Mattōya, *Taḏkira* 203, – 5:

„Der Meister Abū l-Huḏail war davon ausgegangen, daß das Licht etwas Reales (*maʿnā*) sei. In dem Verschließen (der Fensterläden) sah er etwas ihm Entgegengesetztes."

32: Ibn al-Murtaḍā, *Šarḥ Riyāḍat al-afhām* (Hs. Brit. Mus., Or. 3807), fol. 32a, – 6 ff.:

„(Licht ist) ein Akzidens, das den Teilen der Luft inhäriert".

Kürzer id., *al-Baḥr az-zaḫḫār* I 104, – 5. Zur Sache Bd. III 240.

33: Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 225, 14 f.:

„Einige Muʿtaziliten, u. a. Abū l-Huḏail, lehrten: (Die Luft) ist kein (konkretes) Etwas, sondern der Ort für die Körper."

34: *Maq.* 443, 2 f.:

„*a* Manche lehren: Der Zeitpunkt (*waqt*) ist das Trennungsmoment zwischen den einzelnen Handlungen (*aʿmāl*), der Abstand von einer Handlung zur andern; *b* mit jedem Zeitpunkt entsteht ein Akt (*fiʿl*). *c* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail."

Auch übersetzt bei Watt, *Free Will* 70. Zur Sache Bd. III 241 ff.

35: Marzūqī, *al-Azmina wal-amkina* I 139, 5 ff.:

„*a* Abū l-Qāsim (al-Kaʿbī) berichtet von Abū l-Huḏail: Die Zeit (*zamān*)[11] ist der Abstand zwischen den Akten (*afʿāl*). *b* Tag und Nacht seien die Zeitpunkte (*al-auqāt*), sonst nichts".

Kommentiert von Marzūqī 141, 7 ff.; vgl. auch 143, –5. Bei Maqdisī, *Bad'* I 41, 7 f. wird *a* leicht ergänzt als „Lehre der Muslime" aufgeführt: „Die Zeit ist die Bewegung der Sphäre und der Abstand zwischen den Akten". Vgl. auch oben Text 17, b. Dazu weiterführend

36: *Maq.* 367, 12 f.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Bestehen und Vergehen haben kein Substrat[12], ebensowenig der Schaffensakt und der Zeitpunkt (*waqt*). *b* Es kann nie mehr als einen Zeitpunkt (Augenblick) geben."

37: Maqdisī, *Bad'* I 38, 8 f.:

„Abū l-Huḏail hat sie gegen sich aufgebracht mit der Bemerkung, das Nichtseiende sei der Körper eines Schneiders, der mit einer Qalansuwa auf dem Kopfe tanzt".

Dazu Bd. III 258, Anm. 28.

38: *Maq.* 376, 2 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail lehrte: (Ein Gegenteil, *ḍidd*) ist (das, wofür gilt), daß, wenn es nicht existiert, das andere existiert, und wenn es existiert, das andere nicht existiert. *b* Er behauptete, Körper könnten kein Gegenteil bilden, und hielt es für undenkbar, daß sie untereinander gegenteilig sind (*aḥāla taḍāddahā*).

[11] Lies *az-zamān* statt *liz-zamān*.
[12] Wörtlich: „sind nicht an einem Ort" (*lā fī makān*).

c Manche lehrten: Gegenteile sind zwei Dinge, die einander ausschließen. *d* (Aber) Abū l-Huḏail lehnte diese Lehre ab, weil zwei Laute (*ḥarfain*) zwar einander ausschließen (*yatanāfayān*), aber nicht Gegenteil sind."

39: Ǧuwainī, *Šāmil* 313, 6 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail vertrat die Meinung, daß Schwarz und Weiß Gegensätze seien und jedes von beiden ein Gegensatz (*ḫilāf*) des andern, nicht aber entgegengesetzt (*muḫtalif*) und keines von beiden dem andern entgegengesetzt (*muḫālif*). *b* Entgegengesetzt seien nur zwei Substanzen, in denen der Gegensatz jeweils subsistiert".

b als Axiom noch einmal wiederholt ib. 337, apu. f.; vgl. auch Text 23, g–i und 122, b. Die Übersetzung versucht die Beziehung zwischen *ḫilāf* und *muḫtalif* bzw. *muḫālif* wiederzugeben; darum habe ich „entgegengesetzt" gewählt statt „verschieden". Zudem sind Schwarz und Weiß (konträre) Gegensätze, nicht „Verschiedenheiten". Man sollte sich jedoch dessen bewußt bleiben, daß „entgegengesetzt" zu scharf ist. Im folgenden Text habe ich darum schon umformulieren müssen:

40: Ǧuwainī, *Šāmil* 337, –4 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail vermied die Aussage, (Gott) sei von seiner Schöpfung verschieden (*muḫālif*). *b* Er benutzte (stattdessen) die Formulierung: Er ist der Gegensatz (*ḫilāf*) zu seiner Schöpfung, *c* und stützte sich dabei auf das vorher bereits genannte Prinzip, daß verschieden und unterschiedlich nur zwei Dinge sein (können), in denen jeweils eine Verschiedenheit (*ḫilāf*) subsistiert."

a und *c* auch Bāqillānī, *Tamhīd* 253, 2 f. Zu *a* vgl. Text 23, k. Ganz kurz und irreführend formuliert Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 60, 14 f., wo zudem Abū l-Huḏail und al-ʿAllāf als zwei verschiedene Personen behandelt sind. Zur Sache Bd. III 243 f.

41: Abū Rašīd (?), *„Fī t-tauḥīd"* 101, 8 f.:

„... wie Abū l-Huḏail auch der erste war, der jenen Beweis aufstellte, der sich auf die vier Thesen (*daʿāwī*) bezüglich der Kontingenz (*ḥudūṯ*) des Körpers gründete. Dann folgten ihm darin unsere übrigen Meister".

Das ist die Fortsetzung zu Text 8. Daß ein Gottesbeweis gemeint und wie dieser im einzelnen aufgebaut war, erhellt aus der Parallele bei

42: Mānkdīm, ŠUḤ 95, 9 ff.:

„*a* ... Der erste, der (diesen) Beweis führte, war unser Meister Abū l-Huḏail. Ihm folgten die übrigen Meister. *b* Scharf gefaßt lautet er folgendermaßen: Die Körper sind niemals frei von Merkmalen der Kontingenz (*ḥawādiṯ*) noch gehen sie ihnen voraus. Was aber nicht ohne Kontingentes (*muḥdaṯ*) existieren (kann), indem es ihm vorausgeht, das muß ebenso wie dieses kontingent sein. *c* Dieser Beweis beruht auf vier Thesen: 1) Die Körper enthalten gewisse ‚Momente', nämlich Verbindung oder Trennung, Bewegung oder Ruhe; 2) diese Momente sind in der Zeit entstanden; 3) ein Körper kann niemals frei von ihnen sein oder ihnen vorausgehen; 4) da er niemals frei von ihnen sein oder ihnen vorausgehen kann, muß er wie sie in der Zeit entstanden sein".

Was folgt, ist vermutlich Mānkdīms eigene Analyse des Argumentes. Angedeutet wird der Gedankengang auch bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VIII 286, 7 ff.; dort aber ist der Ausgangspunkt das menschliche Handeln.

43: Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* 75, – 8 ff. ʿAzmī/I 68, 5 ff. Houben:

„*a* ... Die erste (noch) summarische Gotteserkenntnis, die (im Menschen) aufkommt, ist die Erkenntnis, daß die kontingenten Dinge, also Körper, Farben usw., zu ihrer Entstehung (*ḥudūṯ*) irgendjemandes bedürfen, der sie entstehen läßt. *b* Denn wenn man das erkennt, so muß es dazu ein Erkanntes geben, und dieses Erkannte ist nichts anderes als Gott. *c* Das war die Lehrmeinung, welche Abū l-Huḏail vertrat und welcher unser Meister Abū ʿAbdallāh ebenso wie der Oberqāḍī den Vorzug gaben".

Der „Oberqāḍī " ist der Qāḍī ʿAbdalǧabbār, der „Meister Abū ʿAbdallāh" dessen Lehrer Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī (gest. 369/980; vgl. EI² Suppl. 12 ff.). Zur Sache vgl. Bd. III 231 f.

44: Baġdādī, *Farq* 111, – 4 ff./129, 12 ff.:

„*a* ... (Abū l-Huḏail) lehrte: Es gibt zwei Arten Erkenntnis, einmal die notwendig vorgegebene, nämlich die Erkenntnis Gottes und des Indizes (*dalīl*), das (den Menschen) zu dessen Erkenntnis führt, *b* während alles, was nach beidem kommt, nämlich die Wissensakte, die sich aus den Sinn(eswahrnehmung)en oder dem Verstandesschluß (*qiyās*) ergeben, freiwillig erworbenes Wissen sind. *c* Dann gründete er darauf seine Lehre von der Frist bei der Erkenntnis. *d* Er wich von der übrigen Gemeinde ab und lehrte: Ein Kind muß im zweiten Stadium seiner Selbsterkenntnis unverzüglich alle Erkenntnisse bezüglich des Monotheismus und der Gerechtigkeit (Gottes) beibringen, ebenso auch – zugleich mit seiner Erkenntnis des Monotheismus und der (göttlichen) Gerechtigkeit – die Erkenntnis all dessen, was Gott ihm zu tun auferlegt hat,

so daß, wenn es all dies nicht im zweiten Stadium seiner Selbsterkenntnis beibrächte und im dritten stürbe, es als Heide und Feind Gottes stürbe, welcher ewige Höllenstrafe verdient. *e* Die Erkenntnis dessen, was nur auditiv durch Information (*aḫbār*) erkannt werden kann, muß es im zweiten Stadium nach dem Hören jener Information beibringen, die (ihm) als Argument keine Ausflucht mehr erlaubt.

f Bišr b. al-Muʿtamir dagegen lehrte: Die rationalen Erkenntnisse muß (das Kind erst) im dritten Stadium beibringen, zusammen mit der Selbsterkenntnis; denn das zweite Stadium ist ein Stadium des Spekulierens und Nachdenkens. *g* Wenn es sie dann im dritten Stadium nicht beibringt und im vierten stirbt, so ist es ein Feind Gottes und verdient ewige Höllenstrafe."

a – b wird von Baġdādī wiederholt in *Uṣūl ad-dīn* 32, 14 ff. Auch dort ist die Satzkonstruktion etwas ungeschickt: dem „erstens" entspricht kein „zweitens". *c* ist mißverständlich formuliert. Von einer „Frist" redete, wie sich in *f – g* herausstellt, nur Bišr b. al-Muʿtamir, nach Text 47, e und o auch dessen Schüler Murdār und an-Naẓẓām; für Abū l-Huḏail ist dagegen gerade charakteristisch, daß er die „Frist" leugnet. Mit „darauf" ist die These von der apriorischen Gotteserkenntnis gemeint. Vgl. auch die Darstellung in *Uṣūl ad-dīn* 258, 5 ff. und 260, 14 ff. Zur Sache Bd. III 127 und 251 f. – *a – b* wird in der oben genannten Parallele um einen Satz ergänzt:

45: Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 32, 16:

„Gott kann (erworbenes Wissen) zu notwendig vorgegebenem machen, im Widerspruch zur Gewohnheit".

Mit „Gewohnheit" ist der normale Sachverhalt und der übliche Verlauf der Dinge gemeint. Abū l-Huḏail hat den Begriff wahrscheinlich noch nicht benutzt.

46: Šahrastānī 36, 1 ff./74, 6 ff.:

„*a* ... der Mensch muß auch vor Eintreten der Offenbarung Gott durch Beweis erkennen, ohne (besonderen) Denkanstoß (von außen, *ḫāṭir*); wenn er es an der Erkenntnis fehlen läßt, so verdient er ewige Strafe. *b* Er weiß auch, daß das Gute gut und das Böse böse ist; also muß er das Gute tun, z. B. die Wahrheit sagen und Gerechtigkeit üben, und sich von dem Bösen wie z. B. der Lüge und der Ungerechtigkeit abkehren.

c Abū l-Huḏail lehrte auch, daß es Gehorsamswerke gebe, mit denen Gott nicht intendiert werde und die man nicht um seinetwillen tue, wie z. B. die Absicht zum allerersten Nachdenken oder das erste Nachdenken (selber); denn man hat Gott ja noch nicht erkannt, und die Handlung ist (dennoch) ein gottwohlgefälliges Werk."

47: *Intiṣār* 57, pu. ff. (= 72, −6 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Abū l-Huḏail) behauptete, jemand, der seine Werke nicht um Gottes willen tue (*lā yataqarrabu ilā llāh bi-ʿamalihī*) noch mit ihnen sein Antlitz anstrebe, könne dennoch Gott gehorsam sein, nachdem er ihn erkannt und anerkannt habe und imstande sei, (sein Tun) ganz auf Gott zu richten (*iḫlāṣ*)[13]. *b* Es gibt auf Erden keinen Atheisten (*dahrī*) – (also jemanden,) der behauptet, es gebe weder Herrn noch Schöpfer, weder Lohn noch Strafe –, der nicht trotz dieser seiner Lehre nach Ansicht Abū l-Huḏail's durch einen Teil seiner Gehorsamswerke, welche niemand (zu) zählen (vermag) außer Gott, Gott gehorsam ist. *c* Das weicht ab von dem, worauf die Gemeinde sich geeinigt hat; denn die Gemeinde behauptet insgesamt, daß sich bei einem Atheisten überhaupt kein Gehorsam gegenüber Gott finde, sondern nur Unglaube, Irregehen und Unwissenheit. *d* Alle sagen sie: Nur derjenige wird Gott gehorsam sein, der sein Tun ganz auf ihn richtet. *e* Diese Lehre teilten im ganzen mit ihm auch Naẓẓām, Murdār und alle die, welche von (der Idee) einer Frist ausgingen (*aṣḥāb al-muhla*)."

Ḫaiyāṭ: „*f* Wir haben (zuvor) gesehen, wie du auf Abū Mūsā (al-Murdār) losgegangen bist und ihn getadelt hast, weil er angeblich Abū l-Huḏail und andere Theologen des Unglaubens bezichtigt habe, wie du ihn angegriffen hast und die Leute über seine Maßlosigkeit in dieser Hinsicht und seine Kühnheit in der Verketzerung und dem Ausschluß anderer den Kopf hast schütteln lassen. Jetzt bringst du die Rede auf Abū l-Huḏail und behauptest, er weiche mit seiner Lehre, es gebe Gehorsamswerke, mit denen Gott nicht intendiert werde, vom Consensus ab und stelle sich außerhalb dessen, was die Muslime glauben (*ḫaraǧa mimmā ʿalaihi ahl aṣ-ṣalāt*). Wenn du nun in dem, was du Abū l-Huḏail vorwirfst – daß er nämlich vom Consensus abweiche und sich außerhalb seiner stelle –, die Wahrheit sprichst, so bist du Abū Mūsā zu nahe getreten und hast ihm unrecht getan und die Unwahrheit über ihn verbreitet, da du ihm vorwarfst, er erkühne sich, Leute, die das nicht verdienten, zu verketzern und auszuschließen ... Wenn du aber über Abū Mūsā die Wahrheit sprichst mit deinem Vorwurf, er sei allzu rasch bei der Hand mit der Verketzerung dessen, der das nicht verdiene, und dem Ausschluß dessen, dem das nicht gebühre, so hast du über Abū l-Huḏail die Unwahrheit verbreitet mit deinem Vorwurf, er weiche vom Consensus ab und stelle sich außerhalb dessen, was die Gemeinde Muḥammads glaube ...

g Abū l-Huḏail lehrte zu diesem Punkt, den du da von ihm berichtest, daß es nämlich Gehorsamswerke gebe, mit denen Gott nicht intendiert werde, folgendes: Ich stelle fest, daß Gott allen Geschöpfen verboten hat, dem Christentum oder dem Mazdaismus (anzuhängen), und ihnen befohlen hat, beides zu unterlassen. Nun stelle ich (gleichzeitig) fest, daß ein Zoroastrier das

[13] Oder, anders bezogen: „... könne Gott aufrichtig gehorsam sein, nachdem er ihn erkannt und anerkannt habe und Handlungsvermögen besitze"; vgl. aber Satz *d*.

Christentum unterläßt und bewußt dem Mazdaismus folgt und ihn praktiziert. Da erkenne ich also, daß er zwar sündigt, indem er jenen Mazdaismus praktiziert, den Gott verboten hat, aber doch gehorsam ist, indem er jenes Christentum unterläßt, welches (Gott) zu unterlassen befohlen hat. *h* Wäre es möglich, daß ihm befohlen ist, das Christentum zu unterlassen, und er es (tatsächlich) unterläßt, ohne demjenigen zu gehorchen, der es zu unterlassen befohlen hat, so ebenso, daß ihm verboten ist, den Mazdaismus zu praktizieren, und er ihn dennoch praktiziert, ohne damit gegen den zu sündigen, der ihm verboten hat, ihn zu praktizieren. *i* Sünde heißt nämlich, das zu tun, was einem verboten ist, und Gehorsam, das zu tun, was einem befohlen ist. Jeder, dem etwas befohlen ist und der dies auch tut, gehorcht dem, der ihm den Befehl gegeben hat, und jeder, dem etwas verboten ist und der es dennoch tut, sündigt wider den, der (es) ihm verboten hat.

k Ebenso lehrte er bezüglich des Atheisten (*dahrī*), der sowohl den Mazdaismus als auch das Christentum unterläßt: er ist gehorsam dadurch, daß er beides unterläßt, denn ihm wurde befohlen, beides zu unterlassen, und er sündigt und ist ungläubig durch seine atheistische Lehre (*bi-qaulihī bid-dahr*), denn sie wurde ihm verboten. *l* (Abū l-Huḏail) lehrte: Zwar tut ein Atheist, wenn er Mazdaismus und Christentum unterläßt, dies nicht um Gottes willen; aber das hindert doch nicht daran, daß dies ein Gehorsamswerk ist. Denn ihm wurde (sowohl) befohlen, dies (zu tun), als auch, es um Gottes willen zu tun; so ist er gehorsam, indem er es tut, und sündigt, indem er es nicht um Gottes willen tut. *m* Das ist (wieder) ein Kapitel, über das niemand kompetent reden kann mit Ausnahme der Muʿtazila; keine Silbe wirst du zu diesem Punkte finden, die ein Rāfiḍit, ein Murǧi'it, ein Ḫāriǧit oder ein Ḥaświt gegen Abū l-Huḏail gerichtet hätte – nur immer seine Brüder von der Muʿtazila: Naẓẓām und seine Schule z. B. oder Bišr b. al-Muʿtamir und seine Schule.

n Wenn der Autor sagt: ‚Das weicht von dem ab, was die Gemeinde Muḥammads glaubt', so (ist zu bemerken, daß) die Rede von einem Gehorsamswerk, mit dem Gott nicht intendiert wird, den meisten in der Gemeinde gar nicht in den Sinn kommt, sondern nur den Theologen; wenn Abū l-Huḏail und seine Schule also abweichen, so von ihnen. *o* Wenn er dann sagt: ‚Diese Lehre teilten im ganzen mit ihm auch Naẓẓām, Murdār und alle die, welche von (der Idee) einer Frist ausgingen', so ist das unwahr und dummes Zeug. Naẓẓām, Murdār und die, welche von (der Idee) einer Frist ausgingen, lehrten, nur der gehorche Gott, der ihn erkannt habe und seine Gehorsam(swerke) um seinetwillen tue. Dagegen könne derjenige, welcher spekulativ nachdenkt, bevor er noch zur Erkenntnis (Gottes) gelangt ist, unmöglich diese Spekulation, die nach ihrer Ansicht ein Gehorsamswerk ist, unter einem andern Gesichtspunkt vollbringen als unter dem tatsächlichen. Das genau ist ihre Lehre."

Zu *a*–*e* vgl. Aʿsam 129 f. nr. 77/Übs. 196. *c* weicht leicht ab von dem Zitat in *m*; jedoch fällt der Unterschied nicht ins Gewicht (vgl. Aʿsam 263 f.). *f* ist ein rein dialektisches Argument Ḫaiyāṭs; Murdār hat ja, wie aus Ḫaiyāṭs eigenen Worten hervorgeht, mit Abū l-Huḏail in diesem Punkte nichts gemein (s. o. Text XVIII 4–5). *o* ist nicht leicht zu interpretieren. Was Ḫaiyāṭ dort von

Naẓẓām und Murdār behauptet, stimmt ja mehr oder weniger mit dem überein, was Šahrastānī in 46, c von Abū l-Huḏail berichtet; daraus erklärt sich wohl auch die Bemerkung des Ibn ar-Rēwandī (47, e). Ḫaiyāṭ will wahrscheinlich sagen, daß Naẓẓām und Murdār die vorhergenannten anderen Beispiele, auf die er sich ganz konzentrierte (*g – l*), nicht mehr akzeptierten. Zur Sache s. o. Bd. III 252 ff. – *a – b* wird kurz referiert bei Baġdādī, *Farq* 106, – 5 ff./125, apu. ff.; dort ist darauf verwiesen, daß dieselbe These auch von gewissen Ibāḍiten vertreten worden sei (vgl. dazu Aš'arī, *Maq.* 105, 5 ff. und Šahrastānī 101, 3 f./246, 3 f.). Im Anschluß daran faßt Baġdādī die Argumentation von *g – l* zusammen:

48: Baġdādī, *Farq* 107, 7 ff./126, 8 ff.:

„Abū l-Huḏail führte den Beweis für seine Behauptung, es könne unbewußte Gehorsamsakte gegenüber Gott geben, mit folgenden Worten: Den Geboten Gottes stehen Verbote (*zawāǧir*) gegenüber. Könnte nun jemand, ohne es zu wissen, alle Gebote unterlassen, so müßte er damit zur (Mißachtung) aller Verbote gelangt sein; wer alle Gehorsamswerke unterläßt, müßte dadurch dazu kommen, alle Sünden zu begehen. In diesem Fall wäre ein Dahrit (zugleich auch) Jude, Christ, Zoroastrier und Anhänger der übrigen heidnischen Religionen. Wenn nun ein Zoroastrier allen Unglauben unterläßt mit Ausnahme des Zoroastrismus, so erkennen wir, daß er zwar sündigt durch den Zoroastrismus, der ihm untersagt war, aber Gott gehorcht durch das Unterlassen der übrigen Arten des Heidentums; denn es war ihm befohlen, dies zu unterlassen."

Hier liegt offenbar eine andere Quelle zugrunde. Wir werden also davon ausgehen können, daß das Beispiel vom Atheisten von Abū l-Huḏail selber gebraucht wurde und nicht nur ein Interpretamentum Ḫaiyāṭs ist. Ein kurzer Hinweis auf die These auch bei Ka'bī, *Maq.* 69, apu. f. Vgl. dazu noch

49: Abū Rašīd, *al-Masā'il fī l-ḫilāf* 315, 7 ff.:

„*a* Abū l-Qāsim (al-Ka'bī) sagt in (dem Kapitel über die) Namen und Qualifikationen (*asmā' wal-aḥkām*) der *'Uyūn al-masā'il*: Gesetzt den Fall, einer der Gegner des Propheten hätte bei sich selber nachgedacht und gesagt: ‚Ich will mir über seine Sache ordentlich und fehlerlos Gedanken machen. Wenn mich dann meine Überlegungen dahin führen, daß er recht hat, dann weiß ich umso eher, wie ich ihn angreifen kann, und bin besser imstande, mich vor ihm in acht zu nehmen und (den Leuten) über ihn Sand in die Augen zu streuen. Führen mich aber meine Überlegungen dahin, daß er Unsinn redet, dann erhalte ich[14] Ruhe vor ihm und gewinne durch eindeutige Argumente

[14] Ich lese *ṣirtu ilā* statt *ṣ.d.tu ilā*.

Klarheit über die Haltlosigkeit seiner Lehre[15].' Dann überlegt er, und seine Überlegungen führen ihn zur Erkenntnis Gottes und der Wahrheit seines Gesandten ... *b* Nach Abū l-Huḏail und Abū Hāšim ist (in diesem Fall) das Nachdenken gut, mag er damit auch den erwähnten Zweck verfolgen, und nur das Streben (also der Zweck) böse. *c* Denn das Streben ist nach ihrer Ansicht eine böse Absicht, die auf das Nachdenken selber keinen Einfluß hat, ebenso wie etwas, das als Unrecht zu bezeichnen ist, keinen Einfluß auf einen guten Zweck ausübt, wenn dieser damit intendiert wird, oder wie die Rückgabe eines Depositums auch dann als gut zu bezeichnen ist, wenn man einen Betrug damit beabsichtigt."

50: Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XII 196, 7 ff. und 197, 11 ff.:

„*a* ... Wenn beim Vollbesitz der geistigen Kräfte Erkenntnis obligatorisch ist, warum geht es dann nicht, daß der Verstandbegabte sie in eben diesem Stadium (*ḥāl*) auch bewirkt wie die übrigen obligatorischen Dinge? Und warum schließt ihr aus der Tatsache, daß (der Mensch) Schwierigkeiten hat, sie zu bewirken, nicht darauf, daß dies ihm immer Schwierigkeiten bereitet? ... *b* Diese Frage geht eigentlich an Abū l-Huḏail. *c* Sie bezieht sich auf seine Lehre, daß dem (Menschen) Wissen zur Pflicht gemacht ist, wenn er die Beweise vor Augen hat; *d* denn dann muß er die Konsequenz ziehen, daß (der Mensch) genau in dem Augenblick, wo ihm (das Gesetz) zur Pflicht gemacht wird, (anfängt zu erkennen) und sukzessive (weiter) erkennt ... *e* Wenn man dann einwendet: Diese Lehre zwingt euch zu der Annahme, daß es bei dem Nachdenken keine Frist gibt ..."

Der Einwand in *e* zeigt, daß in *a* die These von der „Frist" in Frage gestellt werden soll; der Qāḍī 'Abdalǧabbār, der selber diese These vertritt, lenkt die Frage ab auf Abū l-Huḏail. Dessen Lehre wird zuerst in *c* ganz allgemein formuliert, bevor in *d* die Konsequenz für jenen Fall gezogen wird, wo man normalerweise dem Menschen eine „Frist" gab. Zur Sache vgl. Bd. III 251 f.

51: *Muġnī* XII 98, 17 ff.:

„*a* Würde Wissen durch Nachdenken ausgelöst, so sein Gegenteil, nämlich Nichtwissen, durch eine andere Ursache. Da dies nicht zutrifft, insofern Nichtwissen und bloße Meinung spontan entstehen, trifft aus dem gleichen Grunde nicht zu, daß Wissen durch Nachdenken ausgelöst werde. Dieser Grund wird von dem Meister Abū l-Huḏail berichtet ... *b* Man berichtet von ihm auch noch einen andern Grund, nämlich: Wenn stimmt, daß jemand, der weiß, daß ein bestimmter Körper in der Zeit entstanden ist, und der dann einen andern

[15] Ich athetiere *da'wā* vor *bil-ḫuǧaǧ al-wāḍiḥa*.

Körper sieht und weiß, daß dieser genau so beschaffen ist wie der erstere, ohne weiteres Nachdenken weiß, daß der (letztere ebenfalls) in der Zeit entstanden ist, so kann auch zu Anfang, wenn er erkennt, daß ein Körper nie von (gewissen) Zeichen der Zeitlichkeit frei ist, nicht unmöglich sein, daß er dessen Zeitlichkeit erkennt, ohne nachgedacht zu haben ...

c (Schließlich) berichtet man von ihm: Löste (Nachdenken) Wissen aus, so müßte es dies immer auslösen, solange kein Hindernis auftritt, ebenso wie das Loslassen (eines Steines usw.) immer den Fall auslöst, solange kein Hindernis auftritt."

52: *Muġnī* XII 25, 5 ff.:

„*a* Unser Meister Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) berichtet in seinen *Masāʾil al-ḫilāf* über unsern Meister Abū l-Huḏail, er habe gelehrt, Wissen sei Überzeugung (, und sagt dazu): Das lehren wir auch. *b* Wenn er allerdings (weiter) sagt: ‚Es gehört einer andern Klasse an', so weicht er von uns ab ... *c* Er berichtet von ihm, er habe gelehrt, Erkenntnis sei Beweisen; denn wer erkenne, müsse auch beweisen. *d* Er (Ǧubbāʾī) erschütterte dies mit dem Bemerken, daß man manchmal Schwierigkeiten habe, (etwas) zu beweisen, obwohl man (es) erkenne und wisse ..."

53: Mānkdīm, ŠUḤ 188, 10 f. und 189, 5 ff.:

„... Wir weichen hierin von unserem Meister Abū l-Huḏail ab. Er lehrte: *a* Das Wissen ist eine selbständige Klasse, verschieden von der Überzeugung ... *b* Das bewies er auf zweifache Weise: 1) Wäre das Wissen der Überzeugung zuzuordnen, so müßte jede Überzeugung Wissen sein. Bekanntlich sind aber Überzeugung(en, die) durch Autoritätsglauben oder aufs Geratewohl (*tabḫīt*, zustandekommen,) kein Wissen ... *c* 2) Wäre das Wissen der Überzeugung zuzuordnen, so müßte jeder Wissende überzeugt genannt werden. Bekanntlich ist aber Gott wissend, ohne so genannt zu werden ..."

Zu den letzten drei Texten (51 – 53) vgl. Bd. III 254.

54: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IV 319, 19 ff.:

„*a* Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) und vor ihm Abū l-Huḏail ... brachten einen ähnlichen Beweis, nämlich: Wenn man (die Existenz von) zwei (Göttern) ansetzt, so geht dies nicht anders als daß beide zu verschiedenen Zeitpunkten oder an verschiedenen Orten sind oder sich auf irgendeine Weise unterscheiden. *b* Da dies nicht geht, können sie auch nicht als zwei angesetzt oder erkannt werden. *c* Dies führt notwendig zu der Annahme, daß der Ewige einer ist."

55: Farrazādī, *Taʿlīq Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa*, in: Abū Rašīd (?), *„Fī t-tauḥīd"* 632, pu. ff.:

„Zu den Beweisen, mit denen manche Meister der Muʿtazila die Dualisten die Konsequenz aus ihrer Lehre zu ziehen zwangen, gehört der des Abū l-Huḏail, als er zu einem Dualisten sagte: Nehmen wir einmal an, zwei Männer marschierten nachts in tiefster Dunkelheit. Der eine habe eine Börse mit viel Geld verloren; der andere verberge sich vor einem Feind, der ihn zu töten sucht. In diesem Fall wirkt die Finsternis Schlechtes für den einen und Gutes für den andern. Dann geht der Mond auf mit seinem Licht, und der Besitzer der Börse findet sein Geld, während der Feind sich des andern bemächtigt und ihn tötet. In diesem Fall wirkt das Licht Gutes für den ersten und Böses für den zweiten. Also gehen aus dem Licht Gutes und Böses hervor und aus der Finsternis ebenso. – Der Dualist soll sich nach diesem argumentum ad hominem (*ilzām*) von seiten Abū l-Huḏail's zum Islam bekehrt haben."

Ähnlich auch Mānkdīm, ŠUḤ 289, 12 ff./übs. Monnot, *Penseurs* 270.

55A: Malāḥimī, *Muʿtamad* 595, 13 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail sagt zum Schluß (seines Berichtes) über eine Disputation, die er mit dem Zoroastrier Mīlās geführt hatte – wir werden diese Disputation aber in (unserem) Kapitel über die Widerlegung der Zoroastrier wiedergeben: *b* Mīlās sagte zu mir: ‚Wie wirst du denn mit den ‚Ketzern' (*zanādiqa*) fertig?' Ich antwortete: ‚Ich bin ihnen überlegen, weil sie sich so sehr von Gott entfernt haben'. *c* Da machte er mit mir einen Umweg zu einer Kirche, in der sich Leute befanden, die sich als Christen ausgaben. *d* Als sie mich sahen, ergingen sie sich in tadelnden Bemerkungen über geistige Unselbständigkeit (*taqlīd*), weil sie bemerkten, wie jung ich war (und mich für unreif hielten). *e* Da sagte ich: ‚Wir halten (auch) nichts davon, (etwas) unbesehen zu akzeptieren (*taqlīd*), ohne (darüber) nachzudenken, wenn die Sache uns kontrovers erscheint. *f* Wer ist denn von euch Manns genug, daß wir ihn fragen könnten?' Da zeigten sie auf jemanden, und ich sagte zu ihm: ‚Willst du mir nicht von diesem Menschen hier berichten, was er ist?' – *g* ‚(Er) besteht aus zwei ewigen Prinzipien, die sich miteinander vermischt haben. Aus ihnen ist also der Mensch geworden; sie aber sind Licht und Finsternis.' – *h* ‚Gib mir Bescheid darüber, wodurch dieses Licht mit dieser Finsternis zusammengebracht wurde, so daß es sich damit vermischt hat: kam es mit etwas zusammen, das ihm vertraut und lieb und von seiner Art (*šakl*) ist, oder mit etwas, das ihm entgegengesetzt und feindlich ist?' – *i* ‚Es kam mit ihm nur deswegen zusammen, um es zu erziehen.' – *k* ‚Sollte es tatsächlich gemeint haben, daß die Finsternis sich erziehen lasse und so ihre Natur ändere?' – ‚Nein.' – *l* ‚Also verhält es sich wie jemand, der zum Feuer sagen würde: Sei kalt!' – *m* Als die Zuhörer (*al-qaum*) diese Antwort (ihres Gesinnungs-

genossen) hörten, fanden sie sie nicht gut und sagten: ‚So antworten wir (normalerweise) auch nicht. Vielmehr ist es so, daß die Finsternis sich auf das Licht stürzte und es in Gefangenschaft führte'. *n* Ich sagte: ‚Kommt denn Gefangenschaft nicht einzig und allein dadurch zustande, daß jemand der Stärkere ist? Wenn nun das Licht sich gefangennehmen läßt, dann doch nur deswegen, weil es schwach ist. Die Finsternis ist also stärker, und das ist etwas Gutes; das Licht aber ist schwach, und das ist etwas Schlechtes. Somit steckt in dem Bösen (d. h. der Finsternis) etwas Gutes, und in dem Guten (d. h. dem Licht) etwas Schlechtes (bzw. Böses).' *o* Da fiel ihnen nichts Rechtes mehr ein, und sie sagten: ‚Eure Religion ist von grobschlächtigen, ungehobelten Kameltreibern ins Land gebracht worden. Woher hat sie jetzt diese Finessen?' *p* Ich entgegnete ihnen: ‚Das zeigt umso mehr, wie richtig unsere Religion ist. Wir haben sie in summarischer Form erhalten; aber als wir sie untersuchten, da stellte sie sich bei sorgfältiger Analyse als derart richtig heraus'."

Der Teil des *Muʿtamad*, in dem Malāḥimī die Diskussion zwischen Abū l-Huḏail und Mīlās selber zu reproduzieren verspricht (*a*), ist leider nicht mehr erhalten. Das Nachspiel hat, wie gewiß der ganze Text, die Form eines Eigenberichtes. Das gibt es bei Abū l-Huḏail auch sonst (vgl. Text XV 29); er hat vielleicht in seinem Alter von den Erfolgen seiner Jugend erzählt. Jedoch ist der Eigenbericht nicht per se auch schon eine Echtheitsgarantie; Malāḥimī reproduziert kurz zuvor (593, 5 ff.) ebenfalls in ausführlicher Darstellung Abū l-Huḏail's Streitgespräch mit Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs, wiederum als Eigenbericht, obwohl dieses vermutlich fiktiv ist (vgl. Bd. II 17 und III 215). Auch in unserem Text zeigt die Zäsur zwischen *l* und *m*, daß das Szenario sorgfältig arrangiert ist; es soll Gelegenheit geschaffen werden, zwei konkurrierende Erklärungsmodelle der „Ketzer" (Manichäer?) vorzuführen und zu widerlegen. Aber das kann natürlich auch schon von Abū l-Huḏail so gewollt gewesen sein.

Allgemein zu Text 54 – 55A vgl. Bd. III 270 ff.

B: Theologie.

56: Ašʿarī, *Maq.* 165, 5 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* (Gott) ist wissend aufgrund eines Wissensaktes, der mit ihm identisch ist, allmächtig aufgrund einer (All)Macht, die mit ihm identisch ist, lebendig aufgrund eines Lebens, das mit ihm identisch ist. *b* Ebenso lehrte er bezüglich seines Hörens und Sehens, seiner Ewigkeit, seiner Größe, Mächtigkeit, Erhabenheit und Herrlichkeit sowie der übrigen Wesenseigenschaften. *c* Er lehrte: Wenn ich sage ‚Gott ist (all)wissend', so gehe ich davon aus, daß es einen Wissensakt bei ihm gibt, welcher mit Gott identisch ist, und spreche Gott Unwissenheit ab; (gleichzeitig) weise ich darauf hin, daß es ein Objekt (dieses) Wissens gab oder geben wird. Wenn ich sage ‚(all)mächtig', so spreche ich Gott Unvermögen

ab und gehe davon aus, daß es ein Vermögen (d. h. einen Akt der Allmacht) bei ihm gibt, welches mit Gott identisch ist; (gleichzeitig) weise ich hin auf (die Existenz) ein(es) Objekt(es dieser) Allmacht. *d* Wenn ich sage ‚Gott hat Leben', so gehe ich davon aus, daß es ein Leben bei ihm gibt, welches mit ihm identisch ist, und spreche Gott Tod ab. – *e* Er lehrte (weiter): Gott hat ein Antlitz, das mit ihm identisch ist; sein Antlitz ist mit ihm identisch und sein Selbst (*nafs*) ebenfalls. *f* Die Hand (allerdings), die Gott (in der Schrift) erwähnt, interpretierte er als ‚Gnadenerweis'. *g* Das Wort Gottes ‚und du solltest unter Meinem Auge aufgezogen werden' (Sure 20/39)[16] interpretierte er als: ‚mit Meinem Wissen'."

a – c ähnlich *Maq.* 484, 5 – 11 (wobei hier für *b* als weitere Eigenschaft noch die Weisheit, *ḥikma*, genannt wird), übersetzt von Frank in: Muséon 82/1969/453; *a – b* ähnlich *Maq.* 188, 11 ff.; *a* und *c* anonym auch *Maq.* 173, ult. f.; *e* auch *Maq.* 189, 4 f. und 218, 10 sowie Ibn Ḥazm, *Fiṣal* II 166, 7. Kurze Verweise noch bei Kaʿbī, *Maq.* 69, pu. f. > Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 81, 6 (für Wissen und Allmacht); Nāši', *Ausaṭ* 88, 11 f. = § 54; Baġdādī, *Farq* 108, 7 f./127, 1 f.; Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 276, 16; Šahrastānī 34, 13 ff./71, 9 ff. Zu *a* vgl.

57: Farrazādī, *Taʿlīq Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa*, in: Abū Rašīd (?), *„Fī t-tauḥīd"* 574, apu. ff.:

„Die von Abū l-Huḏail al-ʿAllāf berichtete Lehre, daß Gott wissend sei durch einen Wissensakt, welcher mit ihm identisch ist, interpretieren die Muʿtaziliten so, daß er habe sagen wollen: Er ist wissend durch sich selber (*li-ḏātihī*); jedoch habe ihm der Ausdruck nicht zu Gebote gestanden (*lam yataḥallaṣ lahū l-ʿibāra*)."

Farrazādī bezieht sich auf den Passus bei Mānkdīm, ŠUḤ 183, 1 ff., den er nur leicht umformuliert. Daraus geht hervor, daß der Terminus *ḏāt* von Ǧubbāʾī gebraucht wurde. – Daß Abū l-Huḏail das gleiche Modell auch auf weitere göttliche Eigenschaften anwandte, zeigt

58: Ašʿarī, *Maq.* 174, 2 f.:

„*a* Wenn ich sage: ‚(Gott ist) hörend', so bedeutet dies, daß ich ein Hören voraussetze, welches mit Gott identisch ist, und Gott Taubheit abspreche. *b* Wenn ich sage ‚sehend', so bedeutet dies, daß ich ein Sehen voraussetze, welches mit Gott identisch ist, und Gott Blindheit abspreche."

[16] Von Gott zu Mose gesagt.

59: Šahrastānī 36, – 5 ff./75, ult. ff.:

„*a* (Abū l-Huḏail) lehrte: Er ist von Ewigkeit her hörend und sehend in dem Sinne, daß er (von Ewigkeit her) hören und sehen wird. *b* Ebenso ist er von Ewigkeit her verzeihend, barmherzig, wohltätig, Schöpfer, Erhalter (*rāziq*), Belohner, Bestrafer, Freund oder Feind, befehlend oder verbietend in dem Sinne, daß dies sich an ihm zeigen wird."

Quelle hierzu ist Kaʿbī, wie Šahrastānī kurz vorher sagt. *a* auch bei Baġdādī, *Tafsīr asmāʾ Allāh al-ḥusnā* (zitiert bei Gimaret, *Noms divins* 264). Zu *b* vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX$_2$ 192, 11 ff. und Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 308, 8: Gott ist von Ewigkeit her Schöpfer in dem Sinne, daß er schaffen wird oder die Macht hat, zu schaffen. Derselbe Gedanke, von der andern Seite her gesehen, bei

60: Aššʿarī, *Maq.* 173, 5 ff.:

„*a* Ǧaʿfar b. Ḥarb berichtet von Abū l-Huḏail folgende Ansicht: Ich lehre nicht, Gott sei von Ewigkeit her hörend und sehend gewesen, es sei denn derart, daß er hören oder sehen wird; denn (ersteres) setzt voraus, daß ein Objekt des Hörens und Sehens existierte. – *b* Ich glaube, derjenige, der dies von Abū l-Huḏail berichtet, hat sich geirrt."

Ohne die abschließende Bemerkung Aššʿarīs (*b*) auch *Maq.* 486, 7 ff. In *a* ändere ich mit Gimaret (*Livre des Religions* 198, Anm. 47) *lā* in *illā*. Ritter hatte erwogen, in dem Satz eines der beiden *lā* zu streichen; aber das ergibt wenig Sinn. Bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 193, 6 ist diese durch *illā* eingeleitete Einschränkung weggelassen. – Zu diesem ganzen Abschnitt (Text 56 – 65) vgl. Bd. III 272 ff.

61: *Maq.* 180, 11:

„Abū l-Huḏail lehrte: ‚Gott ist ewig' heißt, daß man bei Gott eine Ewigkeit voraussetzt, die mit Gott identisch ist."

62: *Maq.* 177, 13 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail nun ging davon aus, daß es Größe, Majestät, Erhabenheit und Herrlichkeit (bei Gott) gibt. *b* Dasselbe (sagte er) bezüglich der übrigen Eigenschaften, die (Gott) wegen seiner selbst zugeschrieben werden. *c* (Auch hier) lehrte er: ‚Sie sind (identisch mit dem) Schöpfer', wie er bezüglich des Wissens und der Allmacht lehrte. *d* Wenn man dann zu ihm sagte: Ist das Wissen denn (auch) identisch mit der Allmacht?, so antwortete er: Es wäre falsch, zu sagen, es sei die Allmacht, und falsch, zu sagen, es sei etwas anderes.

– *e* Das kommt der Lehre des ʿAbdallāh b. Kullāb sehr nahe, die er mißbilligte."

Ähnlich wird das Problem in dem großen Sammelbericht über Abū l-Huḏail in *Maq.* 484, 5 ff. entwickelt (übs. von Frank in: Muséon 82/1969/453 f.). Auch dort findet sich wie in *e* ein kritischer Hinweis auf die Übereinstimmung mit der Lehre seiner Gegner (*muḫālifīhi*), nur daß der Name des Ibn Kullāb nicht mehr genannt wird und auch nicht mehr vorausgesetzt ist, daß er selber sie „mißbilligt" habe. Diese vorsichtigere Formulierung kommt der Wirklichkeit wohl näher; ʿAbdallāh b. Kullāb war ja wesentlich jünger als Abū l-Huḏail (zu ihm und zu seiner Lehre vgl. Kap. C 6.1). Dann heißt es weiter:

63: *Maq.* 484, 14 ff.:

„*a* Wenn man zu ihm sagte: Wenn du sagst, das Wissen Gottes sei Gott (selber), so sag auch: ‚Gott ist ein Wissensakt'!, so trat er in Widerspruch (zu seinem eigenen Ansatz), indem er nicht sagte, (Gott) sei ein Wissensakt, obgleich er sagte, das Wissen Gottes sei Gott. *b* Er pflegte die Dualisten zu fragen: ‚Wenn ihr sagt, der Unterschied zwischen Licht und Finsternis sei identisch mit ihnen und ihre gegenseitige Vermischung gleichfalls, so sagt doch auch, der Unterschied sei die Vermischung!', *c* und den Vertreter der Ansicht, daß die Länge bzw. die Breite eines Gegenstandes mit ihm selber identisch sei, fragte er: ‚Ist denn seine Länge dann auch seine Breite?' *d* Das schlägt auf ihn selbst zurück, wenn er sagt, das Wissen Gottes sei Gott selber und seine Allmacht sei er selber; denn wenn sein Wissen er selber ist und seine Allmacht auch, so muß sein Wissen auch seine Allmacht sein. Sonst kommt es notwendig zu einem inneren Widerspruch wie bei den Dualisten.

e Abū l-Huḏail übernahm das von Aristoteles. Aristoteles sagt nämlich in einem seiner Bücher, der Schöpfer sei ganz Wissen, ganz Allmacht, ganz Leben, ganz Hören und ganz Sehen. *f* Dann gab (Abū l-Huḏail) dieser Ausdrucksweise bei sich eine bessere Form und sagte: Sein Wissen ist mit ihm identisch, und seine Allmacht ist mit ihm identisch."

Es handelt sich um eine der wenigen Stellen in den *Maqālāt*, wo Aššʿarī die Rolle des neutralen Berichterstatters aufgibt. Der Schluß, den er in *a* zieht, ist auch schon von Ibn ar-Rēwandī gezogen worden (s. u. Text 65, a – b). Zu *b* vgl. die Parallele bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* V 62, 13 ff.; man hat dies Abū l-Huḏail später als Argument gegen Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs in den Mund gelegt (vgl. ZDMG 135/1985/22 ff.). In *c* ist wahrscheinlich Aṣamm gemeint (vgl. Bd. II 399 und 402). Zu *e* hat man sich daran gewöhnt, auf Aristoteles, Met. XII 7. 1072b 19 ff. zu verweisen, wo von Gott als dem sich selbst denkenden νοῦς die Rede ist, der in seiner Tätigkeit Leben in höchster Vollendung in sich trägt (so Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 228 f.; Daiber in: ZDMG 123/1973/420; Brunschvig in: SI 39/1974/8, Anm. 3 und Gimaret in *Livre des Religions* 191, Anm. 10, nach Jolivet). Das ist aber nur zum Teil das, was Aššʿarī sagt. Schon Pretzl hat stattdessen an apokryphe Texte gedacht; er zitiert aus der *Theologie des Aristoteles*: „Die Eigenschaften sind ein und dasselbe und zwar

deswegen, weil jede einzelne von ihnen mit Gott identisch ist" (*Attributenlehre* 13, Anm. 1). Auch im *Liber de Causis* wird das Eine als höchste Potenz verstanden (vgl. etwa cap. 15); das Buch heißt ja nicht zufällig *K. al-Ḫair al-maḥḍ*. Daß das Sein (*annīya*/τὸ εἶναι) gleichzeitig νοῦς und Leben sei, steht dort z. B. in cap. 11; auch die Vorstellung vom sich selbst denkenden νοῦς ist inkorporiert (cap. 12; vergleiche auch Endreß, *Proclus Arabus* 217 ff.). Diese Texte lagen z. Z. des Abū l-Huḏail vermutlich auf Arabisch vor; sie wurden wahrscheinlich von Yaḥyā b. al-Biṭrīq übersetzt und von Kindī bereits redigiert und benutzt (ib. 190 ff.). Jedenfalls könnte Aš'arī sie soweit gekannt haben, daß er den Vergleich zu ziehen vermochte. Vgl. zum Problem auch Frank in: Muséon 82/1969/454 ff.

Aš'arī schneidet im gleichen Abschnitt das Thema dann noch einmal an:

64: *Maq.* 485, 15 ff.:

„*a* Wenn man zu Abū l-Huḏail sagte: Lehrst du, Gott habe Wissen?, so antwortete er: Ich lehre, daß er einen Wissensakt hat, der mit ihm identisch ist, und daß er durch einen Wissensakt wissend ist, welcher mit ihm identisch ist. *b* Ebenso lehrte er bezüglich der übrigen Wesensattribute. *c* Abū l-Huḏail negierte das Wissen (nur), insofern er den Eindruck hätte erwecken können, er setze dessen (selbständige) Existenz voraus; denn er setzte nur die (selbständige) Existenz des Schöpfers voraus. *d* Er lehrte: ‚Gott ist wissend' bedeutet dasselbe wie ‚Er ist allmächtig', und ‚Gott ist lebendig' bedeutet dasselbe wie ‚Er ist allmächtig'. *e* Er konnte gar nicht anders, da er bei dem Schöpfer keinerlei Attribute voraussetzte, die nicht mit ihm identisch sind, und nur für den Schöpfer allein (selbständige) Existenz voraussetzte. *f* Wenn man ihn fragte: Warum unterscheiden sich denn überhaupt die Attribute, und warum sagt man: ‚allwissend', ‚allmächtig' oder ‚lebendig'?, so antwortete er: Weil das Objekt des Wissens und der Allmacht (jeweils) verschieden ist."

Die Doubletten zu 63 erklären sich wohl daraus, daß hier eine andere Quelle zugrundeliegt. Der polemische Ton ist stark zurückgenommen und klingt nur in *e* schwach an. Zu *a* – *b* vgl. 56, a – d und 62, c. In *d* wird gegenüber 62, d die Kategorie der Bedeutung neu eingeführt, in *f* die des Sachbezugs. Das dürfte Abū l-Huḏail's Ansatz weitgehend entsprechen. Wie er vom Koran her seine Lehre vor seinen Gegnern verteidigte, geht hervor aus

65: *Intiṣār* 59, 16 ff. (= 75, 11 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* (Abū l-Huḏail) behauptete, Wissen und Allmacht Gottes seien mit ihm (selber) identisch. *b* Gott ist also, wenn man seine Lehre weiterdenkt, sozusagen ein Wissensakt (*'ilm*) und ein Machtakt, da er das Wissen und die (All)Macht ist. *c* Ich wüßte nicht, daß irgendein Erdenmensch vor ihm sich dazu erkühnt hätte."

Ḫaiyāṭ: „*d* Da nach Abū l-Huḏail's Meinung zutraf, daß Gott realiter wissend ist, nicht aber, daß er wissend ist aufgrund eines ewigen Wissens, wie die Nābita sagen, oder aufgrund eines in der Zeit entstandenen Wissens, wie die Rāfiḍa sagen, traf für ihn (auch) zu, daß er aus sich (*bi-nafsihī*) wissend ist. *e* Dann stellte er fest, daß sich im Koran die Aussage findet, er habe Wissen – wo es heißt: ‚Er hat es mit Seinem Wissen herabgesandt' (Sure 4/166). *f* Das ist mit (Abū l-Huḏail's Lehre) gemeint; es handelt sich nur um einen verbalen Irrtum.

g Wenn der Ignorant (dann) sagt: ‚Gott ist also, wenn man seine Lehre weiterdenkt, sozusagen ein Wissensakt und ein Machtakt', so (ist dazu zu bemerken): Nach Abū l-Huḏail wäre es falsch, zu sagen ‚Gott ist ein Wissensakt und ein Machtakt'. *h* Er lehrte: Für meine Lehre gibt es bei den Anhängern des Einheitsbekenntnisses Parallelen; denn sie lehren allesamt: ‚Das Antlitz (*waǧh*) Gottes ist identisch mit Gott, weil Gott von diesem Antlitz in der Schrift sagt: ›Nur um des Antlitzes Gottes willen geben wir euch zu essen‹ (Sure 76/9) – und ähnliche Stellen'. *i* Nun trifft nicht zu, daß Gott ein Antlitz hätte, welches ein Teil von ihm ist, oder ein Antlitz, das als ewiges Attribut ihn begleitet; er ist weit darüber erhaben. *k* Somit bleibt nur, daß sein Antlitz mit ihm identisch ist, wie man auch sagt: ‚Das ist der Gesichtspunkt (*waǧh*) der Sache' oder ‚Das ist der Gesichtspunkt der Meinung' und dies die Sache bzw. die Meinung selber ist. *l* Da sich dies nun so verhält und es (dennoch) falsch wäre, zu sagen: ‚Gott ist ein Antlitz' oder ‚Die Sache bzw. die Meinung ist ein Gesichtspunkt', so sage ich auch: ‚Das Wissen Gottes ist Gott (selber)', wie der Vertreter eurer Partei sagt: ‚Sein Antlitz ist er selber', und es trifft (dennoch) nicht zu, daß er ein Wissensakt ist, ebenso wie es nach eurer Meinung nicht zutrifft, daß er ein Antlitz ist."

a – *c* vgl. A'sam 130 nr. 78/Übs. 196 f. Ibn ar-Rēwandī kehrt in *b* Abū l-Huḏail's These (*a*) um. Er war aber offenbar nicht der erste, der dies tat; denn Abū l-Huḏail selber hat sich nach *h* – *l* bereits dagegen zur Wehr gesetzt. Die „Anhänger des Einheitsbekenntnisses" (*ahl at-tauḥīd*), auf die er sich beruft (*h*), sind wohl die Muslime überhaupt im Gegensatz zu den *mušrikūn*, nicht die Mu'taziliten; er meint ohnehin nicht direkt eine theologische Lehre, sondern einen allgemeinen Konsens in der Exegese. Baġdādī, *Farq* 108, 7 ff./127, 1 ff. nimmt Ibn ar-Rēwandī's Schlußfolgerung auf, erweitert sie jedoch um eine zweite im Sinne von 63, d; da in 63, a auch die erstere herangezogen wird, könnte eher dieser Text oder ein sinngemäß gleicher zugrundeliegen. Zur Bedeutung des Koranzitates in *e* vgl. Paret, *Kommentar* 112. Zu Sure 76/9 in *h* vgl. z. B. Ṭabarī ^{2}XXIX 210, –6 oder Ṭūsī, *Tibyān* X 210, 11. Zum Gedankengang allgemein s. o. Bd. III 274 ff.; zu den in *d* genannten Nābita ib. 467 f.

66: Aš'arī, *Maq.* 157, 2 ff.:

„Der Schöpfer ist allerorts in dem Sinne, daß er jeden Ort regiert und sein Walten[17] allerorts (sich manifestiert). Diese Lehre wird vertreten von der

[17] *Tadbīruhū*, seine „Regierung", parallel zu *mudabbir* vorher.

breiten Mehrheit der Muʿtaziliten: Abū l-Huḏail, den beiden Ǧaʿfar, al-Iskāfī und Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb al-Ǧubbāʾī."

67: *Maq.* 157, 12 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail und die Mehrheit der Muʿtaziliten lehrte: Wir schauen Gott mit unseren Herzen in dem Sinne, daß wir ihn mit unseren Herzen erkennen. *b* Hišām al-Fuwaṭī und ʿAbbād b. Sulaimān lehnten das ab."

Ebenso *Maq.* 216, 12 f. Gemeint ist die Schau im Jenseits. Wie Abū l-Huḏail den einschlägigen Koranvers Sure 7/143 „Und als Mose zu unserem Termin kam und sein Herr zu ihm sprach, sagte er: Herr! Laß mich (dich) sehen, damit ich dich anschaue" interpretierte, wird gesagt bei

68: Farrazādī, *Taʿlīq Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa*, in: Abū Rašīd (?), *„Fī t-tauḥīd"* 610, 8 f.:

„... Abū l-Huḏail vertrat die Ansicht, daß ‚Sehen' hier ‚Wissen' (bzw. Erkennen) bedeute. Mose sage also gewissermaßen: ‚Laß mich notwendig (d. h. unmittelbar) deine Person (*ḏāt*) erkennen, und zwar bei unvermindert gültiger Verpflichtung (zu eben dieser Erkenntnis)'."

Zur Sache vgl. Bd. III 256. Der Zusammenhang wird aus Text XV 29, f–o klar. Weitere Anspielungen darauf bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IV 162, 11 ff. und Mānkdīm, ŠUḤ 262, 12; dazu Tuft in: Hamdard Islamicus 6/1983, nr. 3, S. 15 f. Zur Bedeutung von *ḏāt* s. o. Text 57 sowie Text II 31, IV 13 und XXV 49; auch Ritter in: Oriens 8/1955/360, Meier in: Der Islam 62/1985/43, Anm. 74, Frank, *Beings and Their Attributes* 43 und 46 sowie jetzt ausführlich Dhanani, *Kalam and Hellenistic Cosmology* 148 ff. (wo aber ebenso wie bei Frank der Bezug auf Gott nicht speziell diskutiert wird).

69: Aš'arī, *Maq.* 571, 8 ff.:

„Die große Masse der Einheitsbekenner lehrt, daß Gott die Macht habe, die Erde auf nichts (d. h. im Nichts) stillstehen zu lassen, und dies auch so getan habe. Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail und anderer."

70: *Maq.* 326, 2 f.:

„Manche Einheitsbekenner, unter ihnen Abū l-Huḏail und andere, lehren, daß Gott die (Erde) und die Welt in Ruhe verharren läßt (*sakkana*) und sie auf nichts (im Nichts) stillstehen läßt."

71: Maqdisī, *Bad'* II 51, 8 f.:

„Abū l-Huḏail behauptete, Gott lasse sie (die Erde) stillstehen ohne Säule (auf der sie stünde) oder Bindung (von der sie gehalten würde)."

Ohne Nennung der Quelle zitiert bei Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān* I 16, –8 f./übs. Jwaideh, *Introductory Chapter of Yāqūt's Muʿjam al-buldān* 21. „Ohne Säule" (*bilā ʿamūd*) ist dort, wohl unter Anlehnung an Sure 13/2 und 31/10, ersetzt durch „ohne Stütze" (*bilā ʿamad*). Vgl. dazu Daiber, *Aëtius Arabus* 431, mit Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung* 81, Anm. 450. Wie Abū l-Huḏail die gegnerische Position widerlegte, ist in anekdotischer Form festgehalten bei

72: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl al-iʿtizāl* 259, 6 f.:

„Er sagte zu jemandem, der die Lehre vertrat, daß die Erde (ins Bodenlose) falle: Was meinst du, wenn wir einen Kiesel oder eine Feder (herunter)werfen, würden sie je auf der Erde ankommen, wo diese doch schwerer ist als beide?"

Jedoch wird dasselbe Argument auch mit Naẓẓām verbunden (s. u. Text XXII 125). Dazu Bd. III 238 f.

73: Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* 406, –5 ff. ʿAzmī/I 427, 3 ff. Houben:

„... *a* Dementsprechend sagen wir: Wenn sich in der Erde ein Loch auftäte und wir einen Stein hineinwürfen, so müßte dieser auf immer nach unten fallen, da kein Hindernis da ist. *b* Ähnlich sagte auch Abū l-Huḏail in seiner ‚Himmelskundlichen Rede' (*ḫuṭba*[18] *falakīya*). *c* Er machte klar, daß die Bewegung des (Steines) nicht von der Luft herrühren könne; denn wenn diese nicht hindert, so ruft sie auch nicht hervor".

74: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 259, 8 ff.:

„(Abū l-Huḏail) hielt vor Maʾmūn eine große Rede zur Widerlegung der Sterndeuter. Darin sagte er: *a* Kleines stammt von Großem, der Teil vom Ganzen. *b* Die Alten haben gesagt: Der Mensch ist ein Mikrokosmos; denn in ihm ist alles, was (auch) im Makrokosmos sich findet: Geruch und Riechbares, Gehör und Hörbares."

75: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 538, ult. ff.:

„Als Maʾmūn Abū l-Huḏail aufforderte, gegen die (Sterndeuter) zu reden, da sagte dieser zu ihnen: *a* Gebt mir Bescheid, was nach eurer Ansicht einfacher

[18] Houben emendiert zu Unrecht *ḫuṭba* in *ḫaraka* (vgl. Werkliste nr. 56).

ist, die Zukunft zu wissen oder die Vergangenheit? *b* Alsdann berichtet mir über das Vergangene, meinetwegen in Baṣra oder in Kūfa oder in Baġdād oder in diesem Palast, indem ihr sagt: In der Kleiderkammer sind soundsoviel Truhen, Ballen oder Beutel und in der soundsovielten Truhe sind soundsoviel Hemden und soundsoviel Übergewänder und soundsoviel Turbane. Gebt dabei im einzelnen an, was sich in jeder von ihnen befindet! Das ist etwas, das geschehen ist und existiert; die Schatzmeister und Kämmerer wissen darüber Bescheid. Nun ist es an euch, zu reden."

Zwischen *a* und *b* wird stillschweigend vorausgesetzt, daß es leichter ist, um die Vergangenheit zu wissen als um die Zukunft. Zur Sache vgl. Bd. III 209 f.

76: Murtaḍā, *Amālī* I 181, 11 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail trat eines Tages bei al-Ḥasan b. Sahl in Fam aṣ-Ṣilḥ ein, während gerade ein junger Mann bei ihm war, dem (Ḥasan) einen Ehrenplatz angewiesen hatte (*rafaʿa maǧlisahū*). *b* Da sagte Abū l-Huḏail: Wer ist denn dieser junge Mann, den der Amīr so weit hat oben sitzen lassen, damit (auch) wir seinem Anspruch voll und ganz gerecht werden? (Ḥasan b. Sahl) antwortete: Ein Sternkundiger. *c* Er fragte: Einer, der Berechnungen anstellt, oder einer, der Urteile darauf gründet (d. h. ein Astrologe)? *d* Er antwortete: Einer, der Urteile darauf gründet. *e* Da meinte (Abū l-Huḏail): Das ist eine unnütze Beschäftigung. Darf ich ihm Fragen stellen? – Bitte! – *f* Da nahm Abū l-Huḏail einen Apfel auf und sagte: Werde ich diesen Apfel essen oder nicht? (Der Astrologe) antwortete: Ja, du wirst. Da legte Abū l-Huḏail ihn weg und sagte: Nein! *g* (Der Astrologe) erwiderte: Nimm ihn noch einmal in die Hand! Ich will noch einmal die Sterne befragen. *h* Da legte Abū l-Huḏail ihn weg und nahm einen andern. Ḥasan sagte zu ihm: Warum nimmst du einen andern? Er antwortete: Damit er nicht zu mir sagt ‚Du wirst ihn nicht essen' und ich ihn dann, um ihm zu widersprechen, doch esse und er zu mir sagt: Da hatte ich also bei der ersten Befragung recht!"

So auch Ibn Abī ʿAun, *al-Aǧwiba al-muskita* 151 f. nr. 907; *b* und *f*–*h* (leicht abgeändert) noch Tauḥīdī, *Baṣāʾir* ²VII 49 nr. 160. Zu Ḥasan b. Sahl, dem Bruder des Wesirs al-Faḍl b. Sahl und späteren Schwiegervater al-Maʾmūns, vgl. EI² III 243 f.; er wohnte nach der Ermordung seines Bruders auf seinen Gütern in Fam aṣ-Ṣilḥ bei Wāsiṭ. Der Kreis, den er dort um sich sammelte, wird beschrieben bei Leder, *Das Korpus Haiṭam b. ʿAdī* 291 f. Die Anekdote zielt wohl auch auf seinen Aberglauben (vgl. Ṭabarī III 1095, 3 ff.).

77: Ašʿarī, *Maq.* 312, 10 ff.:

„*a* Daß (Gott) einen schweren Stein viele Augenblicke lang in der Luft halten (könne), ohne eine Fallkurve (*inḥidār*, beim Wurf?) oder einen senkrechten Fall (*hubūṭ*) zu schaffen, sondern indem er (stattdessen) einen (Zustand der) Ruhe entstehen läßt, oder daß er Feuer und Baumwolle zusammenbringt, ohne einen Verbrennungsvorgang entstehen zu lassen, sondern (stattdessen) das Gegenteil davon – das hielten Abū l-Huḏail und Ǧubbāʾī und viele (andere) Theologen für möglich. *b* Abū l-Huḏail verstieg sich dabei so weit, (auch) für möglich zu halten, daß unmittelbares (d. h. nicht sekundär hervorgerufenes) Handeln mit Tod zusammen vorkomme oder Wahrnehmung mit Blindheit oder Stummsein – also das Hindernis, durch das man nicht zum Reden fähig ist – mit Rede. *c* Er hielt es für möglich, daß ein Minimum an Gehen mit Lähmung (*zamāna*) zusammen auftrete oder ein Minimum an Rede mit Stummsein. *d* Dagegen hielt er es nicht für möglich, daß Wissen oder Handlungsvermögen oder Wahrnehmung zusammen mit dem Tod auftreten."

Zu *a*–*b* vgl. auch *Maq.* 569, 13 f. und 8 f., dort zusammen mit Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī (s. u. Text XXIII 12). *b*–*d* verkürzt auch *Maq.* 232, 5 ff. Zu *d* vgl. Text XVI 58. Zu *zamāna* in *c* s. o. Text XVII 17, h mit Kommentar; es ist dort mit „Invalidität" übersetzt, das hier mißverständlich wäre. Zur Sache Bd. III 248 und 277.

78: *Maq.* 203, 7 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail und seine Schule sowie Ǧaʿfar b. Ḥarb und seine Anhänger lehrten: Der Schöpfer hat Macht zu etwas, von dem er weiß, daß es nicht sein wird, oder von dem er verkündet hat, daß es nicht sein wird. *b* Gehörte das, von dem er weiß, daß es nicht sein wird, zu dem, von dem er (dereinst) gewußt haben wird, daß er es tut, so ginge die (koranische) Aussage, daß es sein wird, voraus."

a auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI$_1$ 128, 6 f., dort auch als Lehre des Ǧubbāʾī und des Abū Hāšim. Bei Malāḥimī, *Muʿtamad* 599, apu. f. wird in einer verkürzten Fassung außerdem noch Kaʿbī genannt. – „Aussage" (*ḫabar*) in b entspricht „verkünden" (*aḫbara*) in a. Darum ist anzunehmen, daß, wie in der Übersetzung vorausgesetzt, eine koranische Aussage gemeint ist. Zu diesem und den folgenden Texten vgl. Bd. III 276 ff.

79: *Maq.* 200, 12 ff.:

„Wenn jemand Abū l-Huḏail fragte: ‚Wenn Gott das Unrecht und das Böse, zu dem er die Macht hat, (tatsächlich) tut, wie wäre das?', so antwortete er: Es ist undenkbar, daß der Schöpfer dies tut; denn dies geschähe nur aus Unvollkommenheit (*naqṣ*), und Unvollkommenheit ist bei dem Schöpfer nicht möglich."

Kürzer auch *Maq.* 556, 7 f.

80: *Maq.* 555, 6 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Gott hat die Macht zum Bösen und zum Unrecht und zur Lüge wie auch die Macht, Böses und Unrechtes zu tun oder zu lügen. *b* Er tut dies aber nicht, aus Weisheit und Barmherzigkeit; *c* es ist (geradezu) undenkbar, daß er so etwas täte."

Ähnlich auch Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI$_1$ 128, 3 ff. (*a* – *b*) und 7 f. (*c*). Die Parallele bei Maqdisī, *Bad'* I 107, 5 ff. ist verderbt. Die wortklauberische Formulierung von *a* geht vermutlich auf den Häresiographen zurück. Es ging darum, klarzumachen, daß für Abū l-Huḏail die Distinktion zwischen *yaqdiru ʿalā z-ẓulm* und *yaqdiru ʿalā an yaẓlimu* nicht galt, die von Theologen wie Muḥammad b. ʿĪsā an-Naẓẓāmī oder ʿAbbād b. Sulaimān benutzt wurde (vgl. Text XVI 68, k und XXV 61).

81: Mānkdīm, ŠUḤ 307, 12 ff.:

„... was Abū l-Huḏail vorbringt und Abū Isḥāq Ibn ʿAiyāš sowie andere unserer Meister als Beweis benutzen, nämlich: *a* Es steht fest, daß Gott das Gute tut und weiß. *b* Dann tut er es entweder, weil er seiner bedarf; das aber ist bei ihm undenkbar. *c* Oder weil es gut und wohlgetan (*iḥsān*) ist, so wie wir lehren. *d* Denn jemand, der weiß, was er tut, handelt nur unter diesen beiden Gesichtspunkten; wenn einer von ihnen nicht zutrifft, bleibt der andere übrig[19]."

Zu Ibn ʿAiyāš, einem Lehrer des Qāḍī ʿAbdalǧabbār, vgl. die kurze biographische Notiz in dessen *Faḍl al-iʿtizāl* 328, 3 ff. (mit falscher Namensform); auch Peters, *God's Created Speech* und Frank, *Beings and Their Attributes*, Index s. n.

82: Aš^{ʿ}arī, *Maq.* 549, 9 ff.:

„Ibrāhīm (an-Naẓẓām), Abū l-Huḏail und die übrigen Muʿtaziliten und Qadariten mit Ausnahme des Šaḥḥām lehrten: *a* Man kann dem Schöpfer nicht Macht über etwas zuschreiben, über das er den Menschen Macht verliehen (= wozu er sie befähigt) hat. *b* Es ist undenkbar, daß sich die Macht zweier (Handelnder) auf ein und dasselbe Objekt beziehe."

Zu Šaḥḥām s. u. Text XXVI 4. *b* auch Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, Hs. Brit. Mus. 8613, fol. 118 a, 5 f. Weiterhin vgl.

[19] Es ist *baqiya* zu lesen statt *n.f.y*!

83: Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 276, 19 f.:

„*a* Gott hat nicht Macht über etwas, worüber (der Mensch) Macht hat, *b* und worüber (der Mensch) Macht hat, darüber hat Gott nicht Macht. *c* Gott will von ihm etwas, und er will das Gegenteil; dann kommt das zustande, was er will, und nicht das, was Gott will. Gott hat keine Macht, das, was er von ihm will, so zustandekommen zu lassen, wie er es von ihm will."

Dieses Referat ist in doppelter Hinsicht problematisch. *a* – *b* ist tautologisch; Abū Yaʿlā wollte in *b* wahrscheinlich sagen: „... und worüber Gott Macht hat, darüber hat der Mensch keine Macht". *c* ist vielleicht nur eine polemische Schlußfolgerung. Daß man dies auch differenzierter sehen konnte, geht hervor aus

84: Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* 363, 16 ff. ʿAzmī/I 379, 10 ff. Houben:

„*a* ... unsere Meister, welche den Menschen als realiter handelnd und handlungsfähig ansahen und (trotzdem) behaupteten, man könne dem Ewigen Macht über das zuschreiben, wozu er dem Menschen Macht verliehen hat, *b* (mit der Einschränkung) allerdings, daß, wenn (Gott) es in die Existenz treten lasse, es nur menschliches, nicht göttliches Handeln sei – wie man dies von Abū l-Huḏail, Muḥammad b. Šabīb und Abū Yaʿqūb (aš-Šaḥḥām) berichtet."

Die Auswahl ist hier verschieden von der in 82; vor allem Šaḥḥām wird anders eingeordnet. Daß *auǧada* „in die Existenz treten lassen" in *b* Gott zum Subjekt hat, geht aus dem Charakter dieses Verbs, unmittelbar aber auch aus 363, – 8/ 379, 15 f. hervor. Die Begründung für *b* folgt dann unmittelbar hinterher, in 363, – 7/ 379, 18:

„*c* (Die Handlung) wird auf denjenigen bezogen, durch dessen Antriebe (*dawāʿī*) und Absichten sie zustandekommt."

85: Aš^{ʿ}arī, *Maq.* 378, 8 ff.:

„Manche lehren: *a* Gott kann den Menschen Macht verleihen (d. h. sie befähigen) zu Bewegungsakten (*ḥarakāt*) und zur Ruhe, zu Geräuschen und Schmerzen und (allem) übrigen, dessen Zustandekommen (*kaifīya*) sie kennen. *b* Bezüglich derjenigen Akzidenzien dagegen, deren Zustandekommen sie nicht kennen, wie z. B. Farben, Geschmäcke, Gerüche, Leben, Tod, Unvermögen und (Handlungs-)Vermögen, kann man Gott nicht die Macht zuschreiben, ihnen zu irgendetwas davon Macht zu verleihen. *c* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail."

Allgemeiner auch *Maq.* 565, 12 ff.; hier wird neben Abū l-Huḏail auch Ǧubbāʾī genannt. Zu *kaifiya* „Zustandekommen", „Art, wie etwas gemacht wird" s. o. zu Text 22.

86: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VIII 255, 16 ff.:

„*a* Dazu gehört auch, was unser Meister Abū l-Huḏail gegen sie vorbrachte: Wenn wir selber geschaffen sind, so kann unser Handeln nicht geschaffen sein; denn Geschaffenes bewirkt nicht Geschaffenes. *b* Würde es dies nämlich bewirken, so müßte es Schöpfer sein, wie es, wenn es etwas (in der Zeit) Entstandenes bewirkt, (selber) dasjenige sein (muß), welches entstehen läßt ... *c* Manchmal stützte er dies ab mit der (Feststellung), daß ebenso wie ein Körper keinen Körper wirken könne, so auch Geschaffenes nicht Geschaffenes wirken könne.

d Er zwang sie zu der Konsequenz, daß, wenn jemand, der (selber) nicht lügt, Lüge bewirken könne, ebenso auch jemand lügen könne, der keine Lüge bewirkt; denn eins sei hier wie das andere.

e Er zwang sie auch zu dem Eingeständnis, daß die Lehre, das Handeln des Menschen sei (zugleich) göttliches Handeln, einen inneren Widerspruch impliziert, insofern Gott in anderer Weise handelt als wir; daß ein und dasselbe Handeln (auch) ihr Handeln (d. h. das der Menschen) sei[20], schließe sich somit gegenseitig aus.

f Er zwang sie (auch) zu der Konsequenz, analog dazu, daß ein (einziger) Akt von zwei Agentien ausgeht, ebenso anzunehmen, daß eine (einzige) Rede von zwei Sprechern ausgeht.

g Er zwang sie (auch) zu der Konsequenz, daß Gott (, wenn er) straft (, dies nach ihrer Annahme nur tun kann) entweder für sein (eigenes) Handeln und Schaffen oder auf Grund seines Wesens; denn es gibt nur Gott und sein Schaffen (bzw. das von ihm Erschaffene). *h* Wenn sie erwidern: ‚Wir werden für unser (eigenes Handeln) bestraft', *i* so ist ihnen entgegenzuhalten: ‚Unser Handeln ist nichts anderes als sein Schaffen. Also läuft die Sache wieder auf das hinaus, was wir sagten'.

k Er sagte zu ihnen: ‚Wenn man sagen kann: Das Böse und die Sünden, die Gott bewirkt, sind sein Ratschluß (*ḥukm*); dennoch bestraft er uns dafür', so kann man auch sagen, er (solle) uns für unsere Sünde ihm gegenüber[21] belohnen, da sie sein Ratschluß ist. Warum sollte, daß er uns für sie belohnt insofern sie sein Ratschluß ist, nicht[22] angemessener sein, als daß er uns für sie bestraft insofern sie Sünde ist, wo sie doch nur durch Gott zur Sünde wird, wie sie auch nur durch Gott zu seinem Ratschluß wird?'

[20] Oder ist *lahumā* zu lesen statt *lahum*, „... ein Handeln beider sei"?
[21] *ʿalā maʿṣiyatihī*; das Suffix bezeichnet den Gen. obj.
[22] Ich ergänze *lā* hinter *lima*.

l Er zwang sie (auch) zu der Konsequenz, daß der Unglaube unter eben dem Gesichtspunkt, unter dem er falsch (*ḫaṭaʾ*) ist, auch richtig ist; *m* denn es geht nicht an, daß sie dabei oder bei damit Zusammenhängendem auf zwei (verschiedene) Gesichtspunkte hinweisen. *n* Er machte deutlich, daß dies etwas anderes ist, als wenn wir sagen, etwas sei einerseits ein Gehorsamswerk, andererseits eine Sünde. *o* Er machte deutlich, daß sie sagen müssen: (Der Unglaube) ist falsch unter einem Gesichtspunkt, der mit Gott zusammenhängt.

p Er hielt ihnen vor: Wenn man sagen kann: ‚Gott ließ Mose aus dem Dornbusch[23] eine Rede hören, insofern er diese darin schuf', *q* warum sollte man dann nicht auch sagen können: ‚Er läßt uns den Unglauben aus dem Ungläubigen hören und die Schmähung von dem Schmäher, dadurch, daß er dies in ihnen[24] schafft' und ‚Er läßt uns die Verleumdung des Propheten oder die Verleumdung ehrbarer Frauen hören', wobei dies dann böse genug ist?

r Er hielt ihnen vor: Wenn Gott das Gebot geschaffen hat, *s* warum sagt ihr dann nicht: ‚Er hat den Unglauben geboten, so wie er den Glauben geboten hat', weil er das Gebot dazu bewirkt und ihn beabsichtigt hat? So zwang er sie zu der Konsequenz, daß Gott (gleichzeitig) den Unglauben gebiete und verbiete."

Ich habe in ZDMG 135/1985/40 ff. nachzuweisen versucht, daß wir hier im wesentlichen ein Resümee von Abū l-Huḏail's *K. al-Maḫlūq ʿalā Ḥafṣ al-Fard* vor uns haben (Werkliste nr. 20). Der Gegner bleibt zwar anonym; aber er hielt Gottes Rede für geschaffen (*p*), und er ging davon aus, daß Gott und Mensch gemeinsam am menschlichen Handeln teilhaben (*e–f*), wobei dieses „geschaffen" ist (*a*). Das entspricht dem, was die Muʿtaziliten mit Bezug auf Ḍirār und seine Schule als *al-qaul bil-maḫlūq* bezeichneten (vgl. Bd. II 730 und III 48). Aus *n* scheint hervorzugehen, daß der Gegner seine These mit einer *muʿāraḍa* aus der oben in Text 47, g–l, referierten Lehre Abū l-Huḏail's abzuleiten versuchte, daß ein Ungläubiger mit seinem Unglauben in gewissem Sinne auch Gott gehorcht; es muß sich also um einen Zeitgenossen handeln. Dann bleibt nur noch der genannte Buchtitel zur Verfügung. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß Abū l-Huḏail auch gegen Naǧǧār und seine Schule polemisiert hat (s. u. Text 90, l). In jedem Fall wäre, wenn wir bei der These eines Buchreferates bleiben, *c* ein Einschub des Redaktors, mit dem dieser sich auf andere Werke Abū l-Huḏail's bezieht.

In *d* ist mit „jemand" wohl Gott gemeint: Gott lügt nicht; also kann er auch nicht Lüge im Menschen bewirken. Denn könnte er das, so wäre auch umgekehrt die Beziehung aufgehoben: man könnte selbst dann, wenn er selber keine Lüge bewirkt, nicht sicher sein, daß er nicht doch lügt. Das Argument ist eine petitio principii; es scheint später kaum aufgenommen worden zu sein.

g setzt als gegnerische Position voraus, daß Gott das menschliche Handeln schafft; darauf gründet sich das genannte Dilemma. Im folgenden wird stillschweigend angenommen, daß Gott nicht auf Grund seines Wesens straft; also bestraft er den Menschen für etwas, das er, Gott, selber geschaffen hat. In *h* ist

[23] Lies *aš-šaǧara* statt *as-s.ḥ.ra* (vgl. Sure 28/30).
[24] Lies *fīhimā* statt *fīhā*.

angedeutet, daß nach der Theologie Ḍirārs bzw. des Ḥafṣ al-Fard das Handeln des Menschen durch *kasb* auch sein eigenes ist; jedoch wird dies in *i* gleich wieder als Spiegelfechterei abgetan. Die Beweisführung beruht auf einem *tertium non datur*. Man hat sie anscheinend als so überzeugend angesehen, daß sie zu einer Anekdote ausgebaut wurde, in der Abū l-Huḏail nun in der Tat mit Ḥafṣ al-Fard diskutiert und ihn auf diese Weise besiegt (vgl. dazu den genannten Aufsatz in ZDMG 135/1985/37 ff.). Letztere ist dann auch von der Šīʿa übernommen worden; dort wurde Abū l-Huḏail durch Hišām b. al-Ḥakam ersetzt (Kaššī 267 nr. 481) und schließlich durch den Imam Mūsā al-Kāẓim, der Abū Ḥanīfa auf diese Weise widerlegt (vgl. Bd. I 371, Anm. 12). Das konnte erst geschehen, nachdem imāmitische Kreise sich dem Indeterminismus der Muʿtazila angenähert hatten.

Auch in *l – m* scheint der Synergismus Ḍirārs als gegnerische Position anvisiert zu sein; er wird hier an dem heikelsten Beispiel, dem Unglauben, ad absurdum geführt. Ebenso ist *p – q* offenbar ein Versuch, den Synergismus systemimmanent aus den Angeln zu heben; die Gegner vertraten, wie aus *p* hervorgeht, ebenso wie Abū l-Huḏail die Ansicht, daß die göttliche Rede geschaffen sei. Das trifft auf Ḍirār und Ḥafṣ al-Fard zu; diese haben, so will Abū l-Huḏail sagen, die Widersprüche in ihrem eigenen Modell nicht ausgeglichen.

Das letzte Argument (*r – s*) dürfte noch einmal zum Indiz dafür werden, daß nicht Ḍirār angegriffen ist, sondern einer seiner Schüler. Ḍirār nämlich hielt den Glauben für geschaffen (vgl. Text XV 36, c); für den in *r* vorausgesetzten Gegner dagegen ist nur noch das Gebot (*amr*) geschaffen (zur Entwicklung vgl. Text XVII 52, oben S. 321; dazu Kap. D 4). Damit ist die Parallele zwischen Glauben und Unglauben gestört; man kann nicht mehr sagen, daß der Unglaube ebenso von Gott geschaffen sei wie der Glaube. Stattdessen hat Abū l-Huḏail nun einen Ansatzpunkt für seine eigene Analogie (*s*). –

Wie Abū l-Huḏail das Problem des Determinismus vom Koran her anging, erkennen wir paradigmatisch an seiner Exegese von Sure 8/22 f.: „Als die schlimmsten Tiere (*dawābb*) gelten bei Gott die tauben und stummen, die keinen Verstand haben. Wenn Gott an ihnen etwas Gutes gefunden hätte, hätte er ihnen Gehör verliehen. Aber wenn er ihnen Gehör verliehen hätte, hätten sie (doch) den Rücken gekehrt und sich abgewandt“:

87: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Mutašābih al-Qurʾān* 321, 5 ff.:

„Weil sie so sehr am Unglauben hingen, hinderten sie sich schließlich gewissermaßen selber daran, aus dem, was sie hörten, sahen und verstanden, Nutzen zu ziehen. Da wurde dies über sie gesagt, so wie man auch sprichwörtlich sagt: ‚Die Liebe zu etwas macht einen blind und taub‘, insofern sie vom Wege des klaren Verstandes ablenkt.“

Abū l-Huḏail geht in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Exegese (vgl. etwa Ṭabarī [3]XIII 459 ff.) davon aus, daß die *dawābb* nicht etwa Reittiere sind, sondern Wesen, die auf Erden „sich voranbewegen“, nämlich Menschen. Da ist dann nur noch wichtig, daß sie an ihrem Unglück selber schuld sind: sie verlieren durch ihren Unglauben selber den Verstand; darum hätte es sich nicht gelohnt, wenn Gott ihnen Gehör verliehen hätte. Es könnte sich um ein Exzerpt aus Abū l-Huḏail's Buch über *mutašābih al-Qurʾān* handeln (Werkliste nr. 55).

88: Aššʿarī, *Maq.* 485, 11 ff.:

„(Abū l-Huḏail) lehrte: *a* Die Objekte der göttlichen Allmacht und des göttlichen Wissens, und zwar sowohl diejenigen, welche sein werden, als auch diejenigen, welche nicht sein werden, haben eine endliche Summe (*kull*^{an} *wa-ġāya*^{tan} *wa-ǧamīʿ*^{an}), so wie das, was war, eine endliche Summe hat. *b* Die Bewegungsakte der Paradiesesbewohner werden ein Ende haben, und diese werden dann unbewegt in immerwährender Ruhe verharren. *c* Er lehrte (auch), daß Essen, Trinken und Beischlaf (im Paradies) ein Ende haben werden.“

Kürzer und nicht ganz so genau auch *Maq.* 163, 11 f. und 475, 1 f. Eine weitere Parallele *Maq.* 543, 4 ff., dort aber mit dem Zusatz:

„*d* ... Sie verharren in Ruhe auf Grund einer Ruhe, die Bestand hat, und sie empfinden Lust durch Lustgefühle, die Bestand haben.“

Vgl. hierzu oben Text 18, d. Zur Sache (Text 88 – 98) Bd. III 255 ff.

89: Kaʿbī, *Maq.* 70, 1 ff.:

„*a* Manche sagen: Er machte sich (einen Punkt), über den er dialektisch redete, auch als religiöse Überzeugung zu eigen, daß nämlich die Bewegungsakte der Paradiesesbewohner ein Ende haben, so daß diese zu immerwährender Ruhe gelangen. *b* Die Lustempfindungen werden ihnen dann zuteil, ohne daß sie sich bewegen. *c* (Denn) das, was Gott weiß, hat eine endliche Summe, und das, was er vermag, hat ein Ende, wenn es in die Aktualität (*fiʿl*) hinausgetreten ist. *d* Wenn aber nicht, so kann man Gott unmöglich die Macht zu etwas anderem zuschreiben; denn es gibt nichts anderes.

e Andere dagegen sagen: So verhält es sich nicht. Abū l-Huḏail hat über den erwähnten (Punkt) dialektisch geredet nur in dem Sinne, daß er darüber spekulierte – um den Verstand (der Zuhörer) zu schärfen und die (verborgenen) Fähigkeiten der Diskussionspartner herauszuholen. *f* Dann aber, als er sah, daß manche daran glaubten, tat er Buße dafür, daß er sich damit eingelassen und dafür Argumente gesucht hatte. *g* Dies teilte mir Abū l-Ḥusain al-Ḫaiyāṭ schriftlich mit (nach zwei Isnāden), nach Abū ṭ-Ṭaiyib al-Balḫī nach Ǧaʿfar b. Ḥarb nach Abū l-Huḏail sowie nach Abū ʿAbdallāh al-ʿĀǧī nach Abū l-Huḏail. *h* Er (d. h. al-ʿĀǧī) sagte zu ihm: ‚Abū l-Huḏail, was machst du denn mit den Büchern (, die du) darüber (geschrieben hast)? Sie sind doch über (alle) Länder verstreut und in aller Hände‘. Er antwortete:

‚(Die Leute) sollen (selber) nachdenken und (mir) nicht blind folgen (*lā yuqallidū*).“

Abū ṭ-Ṭaiyib al-Balḫī wird als Schüler des Ǧaʿfar b. Ḥarb genannt bei Kaʿbī 74, 15 f.; zu ihm vgl. Bd. IV, Kap. C 7.5. Über Abū ʿAbdallāh al-ʿĀǧī ist nichts weiter bekannt. Ḫaiyāṭ vertritt den gleichen Standpunkt auch in

90: *Intiṣār* 15, 8 ff. und 16, 2 ff. (= 7, 12 ff. und 8, −7 ff. Nyberg):

„*a* Dann kommt der unflätige Schwachkopf auf Abū l-Huḏail zu sprechen und berichtet von ihm eine Lehre, welche Abū l-Huḏail rein hypothetisch und spekulativ zur Diskussion stellte. *b* Das ist nämlich ein schwieriges Kapitel in der Theologie und ein wichtiges Prinzip des Einheitsbekenntnisses – die Rede über das, was war und was sein wird, über das Endliche und das Unendliche, und die Rede über den Teil und das Ganze. Mit diesem Kapitel aus der Wissenschaft (von Gott, *al-ʿilm*) gibt sich nur jemand ab, dem es um das Einheitsbekenntnis und die Widerlegung der Ketzer geht …

Der unflätige Schwachkopf behauptet, Abū l-Huḏail habe Folgendes gelehrt: *c* (Alles) was Gott kann und weiß, hat ein Ende, an das es gelangt und welches seine Allmacht nicht übersteigt und sein Wissen nicht überschreitet. *d* Das ist eine Lüge über Abū l-Huḏail, die keinem denkenden Menschen verborgen bleibt; ich werde dir das (jetzt), so Gott will, einsichtig machen. *e* Du weißt, daß Abū l-Huḏail lehrte, Gott wisse um sich selber; er selber aber ist in keiner Weise begrenzt. *f* Das ist nach Abū l-Huḏail das wahre Einheitsbekenntnis. Wie könnte Abū l-Huḏail also behaupten, daß das, was Gott wisse, eine Grenze und ein Ende hat, wo er doch um sich selber weiß und dies weder Grenze noch Ende hat? *g* Was aber das angeht, wozu (Gott) Macht hat, so teilte Abū l-Huḏail es auf in zwei Bereiche und sagte: Wenn der Frager (damit) meint, daß das, wozu Gott Macht hat, eine Grenze und ein Ende hat, insofern er darum weiß, dazu Macht hat und es aufzählt, so ja; es ist eben Gott nichts davon verborgen, und nichts davon ist ihm zu schwer. *h* Wenn der Frager aber (damit) meint, daß dies eine Grenze und ein Ende hat derart, daß es aufhört, vergeht und abläuft, so nein!

Der Unflat sagt (weiter): *i* Da hielt man ihm vor: ‚Kann denn Gott im Augenblick der Verwirklichung dieses Endes noch etwas in seiner Schöpfung vergehen und bestehen lassen, zum Leben erwecken oder zum Tod befördern, in Bewegung oder in Ruhe versetzen?‘ Er antwortete: ‚Das ist alles undenkbar!‘ Da sagte man zu ihm: ‚Ist denn er nicht derjenige, der dem, was davon Bestand hat, Bestand verleiht und alles, was dort in Ruhe ist, in Ruhe versetzt und alles Beseelte (*kull ḏī rūḥ*) leben läßt?‘ Er antwortete: ‚Doch!‘ Da hielt man ihm vor: ‚Es wäre also möglich, daß er einer Sache[25] Bestand verleiht, zu deren

[25] *šai’*, eig.: „etwas“. Gemeint sind nicht nur „Sachen“ in unserem Sinne des Wortes, sondern auch Lebewesen; nur ihnen kann ja Leben verliehen werden.

Erhaltung[26] man ihm nicht die Macht zuschreibt und die er auch nicht vergehen lassen kann, oder daß er einer Sache[25] Leben verleiht bzw. sie in Ruhe versetzt, ohne die Macht zu haben, sie zum Tode zu befördern bzw. in Bewegung zu versetzen?‘ Er antwortete: ‚Ja.‘ *k* Hätte er anders geantwortet, hätte er seine Lehre aufgegeben. Dies, obgleich er doch behauptet, daß jemand, der nicht zum Unrecht imstande sei, auch nicht zur Gerechtigkeit imstande sei, *l* und obgleich er die Anhänger des Naǧǧār zur Annahme der Konsequenz zwang, daß niemand Unglauben praktizieren könne, wenn er nicht auch zu dessen Gegensatz (*ḫilāf*) imstande sei.

(Ḫaiyāṭ:) *m* Wisse, daß die Lehre, welche Abū l-Huḏail zur Diskussion stellte, darin bestand, daß die in der Zeit entstandenen Dinge eine endliche Summe haben (*kull*^{an} *wa-ǧamīʿ*^{an} *wa-ġāya*^{tan}), an die man, was das Wissen um sie und die Macht über sie anbetrifft, gelangt; *n* denn der Ewige ist von dem in der Zeit Entstandenen verschieden. Da nun nach seiner Ansicht der Ewige weder Grenze noch Ende hat und weder ‚Teil‘ noch ‚Ganzes‘ sich auf ihn anwenden lassen, muß das in der Zeit Entstandene Grenze und Ende besitzen sowie ein Ganzes und eine Summe haben. *o* Er sagte: Ich stelle fest, daß die in der Zeit entstandenen (Dinge) Teile haben. Was sich so verhält, muß aber auch ein Ganzes und eine Summe haben. Gäbe es nämlich Teile ohne ein Ganzes, so könnte es auch ein Ganzes und eine Summe ohne Teile geben. Da letzteres undenkbar ist, ist das erstere es desgleichen. *p* Er bewies dies außerdem mit dem Wort der Schrift: ‚Gott hat zu allem die Macht‘ (Sure 16/77) und ‚Er weiß über alles Bescheid‘ (Sure 2/29) und ‚Er umfaßt (mit seinem Wissen) alles‘ (Sure 41/54) und ‚Er hat alles genau gezählt‘ (Sure 72/28)[27]. Er sagte: Da steht also fest durch das Wort Gottes, daß die Dinge ein Ganzes haben, und (Gott) hat festgestellt, daß er selber darum weiß und es umfaßt; (Auf)Zählen und Umfassen beziehen sich aber nur auf etwas Endliches, das eine Grenze hat. *q* Wenn nun die Paradiesesbewohner an die letzte jener Bewegungen gelangen, für die wir ein zählbares und umfaßbares Ganzes festgelegt haben, sind alle Wonnen in ihnen vereint: die des Beischlafes ebenso wie die des Essens und des Trinkens und andere, und von nun an haben sie im Paradies immerwährenden Bestand und verharren in beständiger und gleichbleibender Ruhe, welche weder vergeht noch aufhört, weder schwindet noch abbricht.

r Nun zu der Aussage des Autors: ‚Man fragte ihn: Es wäre also möglich, daß er einer Sache Bestand verleiht, zu deren Erhaltung man ihm nicht die Macht zuschreibt und die er auch nicht vergehen lassen kann, oder daß er

[26] *ʿalā tabqiyatihī*. Es muß hier das weitere Bestand-Verleihen gemeint sein, nachdem Gott vor der endgültigen Erschöpfung seiner *maqdūrāt* dieses Ding noch in die Existenz versetzt hatte. Man ist versucht, diese Aussage im Sinne der beiden folgenden zu verkürzen und *lā yūṣafu bil-qudra ʿalā ifnāʾihī* zu lesen. Jedoch wäre dieser Eingriff recht radikal, zumal deswegen, weil derselbe Satz später von Ḫaiyāṭ noch einmal wiederholt wird (vgl. 17, 10 f. = *r*).

[27] Der Schriftbeweis ist im Deutschen nicht nachzubilden. „Alles“ wird im Arabischen mit demselben Wort wiedergegeben wie „Ganzes“ (*kull*).

einer Sache Leben verleiht bzw. sie in Ruhe versetzt, ohne die Macht zu haben, sie zum Tode zu befördern bzw. in Bewegung zu versetzen? Er antwortete: Ja. Hätte er anders geantwortet, hätte er seine Lehre aufgegeben!' – Abū l-Huḏail behauptete, daß man, wenn Gott ihr Bestehen und ihre Ruhe bewirkt hat, unmöglich sagen kann: ‚Er hat die Macht, das an ihnen zu bewirken, was er bereits bewirkt hat, und das an ihnen hervorzurufen, was er hervorgerufen hat'. Jedoch hatte er, bevor er Bestehen und Ruhe an ihnen schuf, die Macht, Bestehen und Ruhe sowie deren Gegenteil zu schaffen. *s* Als er Leben und Bestehen und Ruhe an ihnen geschaffen hatte, ließ sich unmöglich (noch) sagen, daß er Macht habe, das Leben bzw. die Ruhe, die er bewirkt hatte, oder das Bestehen, welches er hervorgerufen hatte, und deren jeweiliges Gegenteil[28], nämlich Vergehen, Bewegung und Tod, zu bewirken. *t* Denn sobald das Handeln aus dem (Bereich des) Imstandeseins herausgetreten ist, ist damit auch sein Gegenteil daraus herausgetreten.

u Wenn Abū l-Huḏail aber die Deterministen (*muǧbira*) zu der Konsequenz zwang, daß niemand Unglauben praktizieren könne, wenn er nicht auch zu anderem imstande sei, so hat er damit etwas Richtiges gesehen, ohne daß es auf ihn selber zurückschlüge. Denn die Deterministen behaupten, ein Ungläubiger sei imstande zu dem Unglauben, in welchem er sich befindet, nicht dagegen zu dem Glaubensakt, den er (damit) unterläßt. *v* Da sagte Abū l-Huḏail zu ihnen: Wenn nach eurer Ansicht ein Ungläubiger nicht imstande ist, aus dem Unglauben, in dem er sich befindet, herauszukommen, so ergibt sich, daß er keine freie Entscheidung hat und ihn nicht (selber) tut, sondern daß er dazu genötigt und gezwungen ist; denn wer zu einer Handlung imstande ist, ist auch zu deren Unterlassen imstande. *w* Wenn also mit Bezug auf etwas ein Handlungsvermögen rechtens behauptet wird, dann ebenso auch zu dessen Unterlassung, und wenn man es hinsichtlich des Unterlassens ableugnet, dann auch hinsichtlich des (Tuns). *x* Die Deterministen geraten in Absurditäten, wenn sie einerseits für eines der beiden Gegenteile ein Vermögen postulieren, es dagegen für das andere ableugnen. *y* Abū l-Huḏail hingegen leugnete, als er für eines der beiden Gegenteile das Vermögen leugnete, dies zugleich auch bei dem andern. *z* Genauso aber verhält es sich mit dem Handlungsvermögen: wenn es für eine (bestimmte) Handlung rechtens behauptet wird, so ebenso rechtens auch für deren Gegenteil, und wenn es hinsichtlich einer (bestimmten) Handlung abgeleugnet wird, so ebenso hinsichtlich deren Gegenteils".

a, c, i–r vgl. Aʿsam 106 f. nr. 3–5/Übs. 172 f. m–p und r–t auch übersetzt von Frank in: Muséon 82/1969/474 f. sowie 483. Zum Problem vgl. Bd. III 257. Der zugrundeliegende Abschnitt bei Ibn ar-Rēwandī wird, wie Aʿsam recht gesehen hat, auch im folgenden noch fortgeführt:

[28] Auch ich würde, Nyberg folgend, hier *aḍḍādahā* lesen statt *aḍḍādahumā*.

91: *Intiṣār* 18, 6 ff. (= 12, 1 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Da hielt man ihm vor: Ist es nicht so, daß nach deiner Lehre die Wonne der Seligen an eine Grenze gelangt, nach der nichts anderes mehr geschieht, und daß (auch Gott) dies nicht verhindern kann? *b* Man sagte zu ihm: Können die Seligen, nachdem diese Grenze erreicht ist, in gleicher Weise essen oder reden oder sich besuchen, wie sie dies alles vor Erreichen dieser Grenze getan haben? *c* Da blieb ihm, bei Lichte besehen (*ʿinda taḥqīq al-kalām*), nichts anderes übrig, als dies für undenkbar zu erklären und diejenigen, die so etwas für möglich halten, des Irrtums zu zeihen".

Ḫaiyāṭ: „*d* Das ist eine Lüge über Abū l-Huḏail; nach seiner Ansicht ist dies Unglaube gegenüber Gott. *e* Denn Gott sagt in der Schrift: ‚(Das Paradies) hat andauernd Früchte (*ukul*) und Schatten' (Sure 13/35) und ‚... in denen sie ewig weilen werden' (Sure 4/13). *f* Abū l-Huḏail hat immer behauptet, daß Essen und Trinken, Beischlaf, gegenseitiger Besuch und alle anderen Genüsse immerfort und zusammen den Seligen zuteil werden, ohne zu vergehen oder abzulaufen[29], aufzuhören oder zu schwinden. *g* Was der Autor da berichtet, wurde so nur von Ǧahm (b. Ṣafwān) vertreten; denn Ǧahm behauptete, Gott werde Paradies und Hölle mit (allem), was darin ist, vergehen lassen und allein übrigbleiben, so wie er (auch einstmals) alleine da war. Für diese seine Ansicht stützte er sich auf das Wort Gottes: ‚Er ist der Erste und der Letzte' (Sure 57/3). Er sagte: Der ‚Erste' ist derjenige, welcher war, ohne daß etwas (anderes) mit ihm gewesen wäre; ebenso ist der ‚Letzte', so behauptete er, derjenige, welcher alleine zurückbleiben wird, ohne daß (noch) etwas (anderes) mit ihm wäre. *h* Abū l-Huḏail hingegen behauptete, Paradies und Hölle würden mit (allem), was darin ist, (auf ewig) bleiben, ohne zu vergehen oder zu schwinden".

Ibn ar-Rēwandī: „*i* Da sagte man zu ihm: Warum bist du dieser Meinung, und wie willst du sie beweisen? *k* Er gab darauf zur Antwort, daß, wenn es möglich wäre, daß (Gott) ohne Ende eine Sache nach der andern in Angriff nimmt[30], nichts dagegen spräche, daß eine Sache der andern ohne Anfang vorausgeht; dann aber hätten wir, so behauptete er, keine Möglichkeit mehr, die zeitliche Entstehung eines Körpers zu erweisen, und wir wären genötigt, dadurch daß wir dessen zeitliche Entstehung leugnen, auch den, der ihn entstehen läßt (nämlich den Schöpfer), zu leugnen, da dieser nämlich nicht mit den Sinnen, sondern nur an seinen Werken erkannt wird".

Ḫaiyāṭ: „*l* Die Rede über das, was war, und das, was sein wird, über das Ganze und den Teil, über das Endliche und das Unendliche gehört zu den dunklen und subtilen (Fragen) der Theologie. Abū l-Huḏail hat nur aus

[29] Lies *tanqaḍī* statt *tataqaḍḍā*.

[30] *an yastaʾnifa šaiʾan baʿda šaiʾin lā ilā āḫirⁱⁿ*; so auch bei Aʿsam 107. Man ist versucht, stattdessen *... yustaʾnafa šaiʾun ...* zu lesen. Die Formulierung klingt sonst doch sehr stark nach einer Einschränkung der göttlichen Allmacht; zudem ist auch im folgenden Gott nicht Subjekt. Aʿsam übersetzt im übrigen ebenso wie Nader so, als ob *šaiʾun* dastünde.

Beharrlichkeit und Interesse soviel von ihm gehandelt und darüber geredet. Das ist so die Art der Gelehrten: sie interessieren sich nur für die kniffligsten und schwierigsten Dinge in der Wissenschaft. *m* Außerdem: Kennt man auf dieser Welt jemanden, der diese beiden Streitfragen (*kalāmain*, nämlich Anfangslosigkeit und Endlosigkeit) auseinanderhalten könnte, außer den Muʿtaziliten wie Ibrāhīm (an-Naẓẓām), al-Uswārī, Muʿammar, Bišr b. al-Muʿtamir, Ǧaʿfar (b. Ḥarb)[31] und Iskāfī? Denn sie sind unter den Menschen hienieden diejenigen, welche sich für (den Beweis des) Einheitsbekenntnis(ses) interessieren und es verteidigen. *n* (Auch) dieser Unflat hat ein Buch über das Einheitsbekenntnis verfaßt, mit dem er sich bei den Muslimen beliebt machen wollte, als er für sein Leben fürchtete und man nach ihm fahndete, und er hat (dort) diese beiden Streitfragen nur mit einigen Distinktionen (, die) von der Muʿtazila (selber stammen,) auseinandergehalten. *o* (Dagegen) hat Iskāfī zwischen beiden ganz einfach und klar folgendermaßen unterschieden: Die Dinge werden von ihrem Anfang her begonnen und in Angriff genommen, nicht von ihrem Ende her. *p* Gäbe es kein Erstes, mit dem alles beginnt und vor dem es kein (weiteres) Erstes gibt, so wäre undenkbar, daß überhaupt etwas geschieht. *q* Die Tatsache aber, daß (die Dinge) existieren, beweist, daß sie ein Erstes haben, mit dem sie begonnen haben. *r* Da nun derjenige, der mit ihnen beginnt, sich nicht ändern kann, kann er sie auf immer und ohne Unterbrechung bestehen lassen. *s* Er hat auch noch eine andere Distinktion eingeführt: Wenn man postuliert, daß vor (jeder) Bewegung ohne Anfang (immer) noch eine (andere) Bewegung ist, so postuliert man (damit zugleich), daß das Agens dem von ihm (verursachten) Akt nicht vorausgehe und nicht vor ihm da sei. Das aber ist undenkbar. Wenn man dagegen postuliert, daß ein Akt[32] nach dem andern ohne Ende kommt, so ist damit nicht (gleichzeitig) postuliert, daß das Agens seinem Akt nicht vorausgehe und nicht vor ihm da sei. *t* (Auch) Ibrāhīm (an-Naẓẓām) hat zwischen beidem sauber und klar unterschieden. Das steht in seinem Buch über das Einheitsbekenntnis, und wenn ich nicht scheute, zu weitschweifig zu werden, würde ich es (hier) anführen. *u* Fällt dir nicht auf, daß all diese Erörterungen von Muʿtaziliten stammen und von niemandem sonst?“

a – c und i – k vgl. Aʿsam 107, 3 ff./Übs. 173. *k* auch übersetzt von Frank in: Muséon 82/1969/478. Ḥaiyāṭs Gegenargument *e* (Sure 13/35) ist später Abū l-Huḏail selber in den Mund gelegt worden (vgl. die Anekdote bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl* 260, – 5 f.). *l – m* entspricht in der Argumentationsrichtung 90, b; es wird in *u* noch einmal aufgenommen. Ḥaiyāṭ hat im folgenden Ibn ar-Rēwandī's Ausführungen offenbar gekürzt (vgl. 19, – 7 f.). Dann greift er den Faden wieder auf:

[31] Zur Begründung für diese Identifikation vgl. die Anmerkung von Nyberg zur Stelle (S. 181, – 5 ff.).

[32] Vgl. die Anmerkung von Nyberg zur Stelle (182, 2 f.).

92: *Intiṣār* 19, – 6 ff. (= 14, 7 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Wenn jemand bei Sinnen ist, so weiß er, daß, wenn einmal ein Akt von jemandem ausgehen kann, dies auch sonst für ihn keineswegs undenkbar ist, (zumindest) solange keine Veränderung an ihm vorgegangen ist, ebenso wie es ja auch bei einem harten Stein, wenn er wegen der ihm innewohnenden Härte und Schwere etwas zerbricht, alles andere als undenkbar ist, daß er, solange keine Veränderung an ihm vorgegangen oder sein Wesen von einem Mangel betroffen worden ist, solches wieder zerbricht. *b* Wenn also Abū l-Huḏail Veränderung, Zunehmen und Abnehmen, Unfähigkeit, Hindernisse und Störungen bei Gott leugnet, dann aber ⟨die Fortdauer⟩ der Akte, die er ihm zuschreibt, für unmöglich hält, um, wie er behauptet, nicht die Lehre von der Ewigkeit der Welt (*maḏhab ad-Dahrīya*) für richtig erklären zu müssen, so ist das, als ob er sagte: Wisset, daß die Ansicht der Dahrīya grundrichtig ist, wie auch grundrichtig ist, daß ohne Ende immer etwas auf ein anderes folgt, wie ihr es euch immer schon gedacht hattet (*mā qad ṣaḥḥa fī ʿuqūlikum*).“

Ḥaiyāṭ: „*c* Wisse, daß der Gedankengang (*kalām*), den der Autor da erwähnt, und der Vergleich mit dem Stein auf Abū Mūsā zurückgehen; er hat im Hause des Ṯumāma diese Frage gestellt ... *d* Dann, nachdem dies (gesagt ist), wisse, daß Abū l-Huḏail behauptete, für das Agens hic et nunc (*al-yaum*) gelte dasselbe wie für den Stein, von dem (Ibn ar-Rēwandī) spricht: Kein Agens bewirkt einen Akt, ohne daß ein gleicher Akt bei ihm möglich wäre, bis es sich vom Handlungsvermögen und der Freiheit (*taḫliya*), die ihm eigen waren, zu Unvermögen und zu Unfreiheit gewandelt hat; (erst) dann wird das, was ihm möglich war, ihm wegen des neu entstandenen Unvermögens zu schwer. *e* Denn die Dinge, die heute im Bereich des Möglichen liegen (*al-maqdūr ʿalaihā l-yaum*), sind noch nicht alle in die Existenz getreten. *f* Wenn allerdings alle in der Zeit entstehenden (Dinge) in die Existenz getreten sind und von ihnen nichts mehr übrig bleibt, das (noch) nicht existiert und (zugleich) an das Handlungsvermögen seines Agens gebunden ist, so läßt sich nicht mehr sagen, daß das Agens (, welches) für einen (bestimmten) Akt (verantwortlich ist,) zu einem gleichen (Akt) imstande sei, wenn (nämlich)[33] kein gleicher mehr im Bereich des Möglichen (*fī l-qudra*) ist und alle Akte in die Existenz getreten sind.

g Ebenso auch beim Stein: Wenn hic et nunc damit etwas zerschlagen wird, so ist er auch geeignet, Gleiches zu zerschlagen, weil von einem Agens hic et nunc das gleiche möglich ist, wenn es etwas Derartiges bewirkt. *h* Wenn mit dem Stein aber (dann) etwas zerschlagen werden (soll), wenn alle in der Zeit entstandenen (Dinge) in die Existenz getreten sind, so daß nichts mehr von ihnen übrig bleibt, das noch im Bereich des Möglichen wäre und das entstehen (könnte), so gilt dasselbe wie bei dem Agens (überhaupt): es kann nichts mehr

[33] Oder ist *iḏ* zu lesen statt *iḏā*?

mit ihm zerschlagen werden, ebenso wie ein Agens in diesem Augenblick nichts anderes mehr bewirken kann. Zwischen beidem war nach seiner Ansicht kein Unterschied.

i Abū l-Huḏail stellte selbst in Zweifel[34], ob sich die Endlichkeit (*nihāya*) der im Bereich des Handlungsvermögens liegenden Dinge erweisen lasse. *k* Er sagte: Gebt mir Bescheid: Sind alle Körper von allen Akzidenzien verschieden? Oder sind einige Körper Akzidenzien und einige Akzidenzien Körper? Wenn ihr antwortet: ‚Einige Akzidenzien sind Körper und einige Körper Akzidenzien', dann habt ihr weniger Verstand als Irre, von den normalen Menschen (*al-aṣiḥḥā'*) ganz zu schweigen. Wenn ihr aber sagt: ‚Alle Akzidenzien sind von allen Körpern verschieden', dann habt ihr zugestanden, daß Körper und Akzidenzien ein (endliches) Ganzes bilden.

l Er pflegte (weiterhin) zu argumentieren: Gebt mir Bescheid, ob von allem, was war und existierte, auch nur bei einem sich aussagen ließe, daß es nicht war! Wenn ihr dann mit Nein antwortet – und ihr könnt gar nicht anders –, so ist euch entgegenzuhalten: Von allem, was sein wird, wird doch eines Tages sich aussagen lassen, daß es gewesen ist? Und wenn ihr dann mit Ja antwortet, so habt ihr zugestanden, daß das, was war und was sein wird, ein (endliches) Ganzes bildet.

m Abū l-Huḏail richtete einmal an jemanden die Frage: Gib mir Bescheid! Weißt du, ob nicht vielleicht unter den zukünftigen Bewegungsakten solche sind, die ein Stein oder ein Stück Eisen oder Fleisch werden[35] oder vielleicht im Raum stehen bleiben? (Dieser) antwortete: (Nein.) Ich weiß vielmehr, daß nichts so kommen wird. Er sagte zu ihm: Leugnest du dies von ihnen allen oder (nur) von einigen? Da erkannte der Betreffende schon, welche Konsequenz er ziehen mußte.

n Ich habe diese Diskussionen (*hāḏā l-kalām*) nur angeführt, damit der Leser meines Buches erkenne, daß Abū l-Huḏail sich nur deshalb für dieses Kapitel aus der Theologie interessierte, weil es kompliziert ist, und daß falsche Argumentation (*aš-šubha*) hierin nicht mit einer solchen beim Irrtum der Rāfiḍiten zu vergleichen ist. Letztere kommt (nur) bei Ignoranten wie ihresgleichen vor. *o* Zudem hat Abū l-Huḏail sich, als die Leute meinten, er glaube dies wirklich, von der Rede über dieses Kapitel bekehrt und verlauten lassen, er habe darüber nur im Sinne eines Gedankenexperimentes (*ʿalā l-baur wan-naẓar*) diskutiert, wie von ihm eine Anzahl verläßlicher Autoritäten berichten, die in ihren Berichten keinem Verdacht ausgesetzt sind. Also hat niemand Veranlassung, ihm dies vorzuwerfen".

a–b vgl. Aʿsam 107, –4 ff./Übs. 173 f. In der Ergänzung der Lücke in *b* folge ich dem Vorschlag von Bergsträsser in: *Uṣūl naqd an-nuṣūs wa-našr al-kutub*

[34] *kāna yašukku*. Gemeint ist, daß er seine eigene Position theoretisch in Frage stellte, um Gelegenheit zu einem Beweis zu haben.

[35] Ich möchte die Lesung der Handschrift (*ḥiǧāra, ḥadīd* und *laḥm* im Acc. statt im Nom.) beibehalten und *minhā* so zuordnen, wie Nyberg selber in seiner Anmerkung S. 182, 7 ff. vorschlägt.

(Kairo 1969), S. 53. Aʿsam setzt die Lücke falsch an und ignoriert sie in seiner Edition der Fragmente (108, 2; vgl. den Apparat). Ḫaiyāṭ widerlegt in *g–h* mit Ibn ar-Rēwandī auch Murdār, indem er im Sinne Abū l-Huḏail's argumentiert. Mit *i–l* greift er dann wieder auf die eigentliche Abū l-Huḏail-Überlieferung zurück. In *n* wird deutlich, daß er Abū l-Huḏail's These für falsch hielt. *o* deckt sich mit seiner schriftlichen Mitteilung an Kaʿbī; die „verläßlichen Autoritäten" sind vermutlich die dort genannten (s. o. Text 89, e–h). – Der Punkt wird im *K. al-Intiṣār* später noch mehrfach behandelt; jedoch ist der Gedankengang häufig nur in Nuancen neu. Vgl. etwa

93: *Intiṣār* 80, 16 ff. (= 107, ult. ff. Nyberg):

„*a* Wenn der Autor (d. i. Ibn ar-Rēwandī) im Hinblick auf Abū l-Huḏail sagt: ‚Gott ist etwas Unkörperliches mit begrenztem Wissen und begrenzter Macht (und was unter seiner Herrschaft und Gewalt steht, hat ein Letztes, welches er tun wird; wenn er dies getan hat, braucht sein Feind von ihm keine Beeinträchtigung mehr zu fürchten)', so ist das unwahr und dummes Zeug. *b* Abū l-Huḏail hat niemals gelehrt, daß Gott an Wissen und Macht begrenzt sei; denn er lehrte, daß das Wissen Gottes mit ihm identisch sei, und Gott hat für ihn weder Ende noch Grenze. ‚Nichts kommt ihm gleich' (Sure 42/11). *c* Er behauptete nur, daß die entstandenen Dinge endlich, begrenzt, gezählt und umfaßt seien und nicht über das Wissen Gottes hinausgingen ...".

a bezieht sich auf 80, 9 ff.; die Klammerergänzung ist von dorther übernommen (= Aʿsam 142 nr. 124). Ein ähnlicher Disput noch einmal ib. 90, pu. ff. (vgl. Aʿsam 147 nr. 134); dort wird ähnlich wie in 90, a und 92, o Abū l-Huḏail's These wiederum als Gedankenexperiment bezeichnet, über das man nicht zuviel Worte verlieren sollte, da es sich nicht durchgesetzt hat (91, 8 ff.). Ein weiterer Verweis schließlich ib. 120, 10 ff.; stark dialektisch verformt auch 109, 11 ff. Substantieller ist ein Abschnitt, in dem Ibn ar-Rēwandī offenbar von Murdārs Vergleich mit dem Stein (s. o. 92, a und c) zu weiteren Überlegungen angeregt worden ist:

94: *Intiṣār* 56, 5 ff. (= 70, 3 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Abū l-Huḏail pflegte zu behaupten, die Paradiesesbewohner seien zu keinerlei Handlung, weder groß noch klein, mehr imstande, dies obgleich die (irdischen) Beeinträchtigungen von ihnen abgefallen und Verstand und Körper gesund sind. *b* Die (Lage), in der sie sich (gerade) befänden, ob Bewegung oder Ruhe, Stehen oder Sitzen, Schauen oder Hören oder Riechen, Nehmen oder Geben, Reden oder Schweigen, sei (dann nicht mehr freiwillig gewählt, sondern) ihnen zwanghaft auferlegt. *c* Sie seien da wie Steine, die sich bewegen, wenn sie bewegt werden, und (immer) in ein und derselben Lage verharren, wenn man sie in Ruhe läßt. *d* Nach seiner Ansicht werden sie immer so sein, so daß jene permanente Ruhe über sie

kommt, welche nach seiner Ansicht das letzte ist, was in Gottes Macht steht. *e* Wenn ihnen das geschieht, so sind sie in derselben Lage wie ihr Herr: es können keine Handlungen mehr von ihnen ausgehen. *f* Wer heute sagt, Gott sei zum Zeitpunkt (dieser) Ruhe noch zu einer einzigen Handlung oder einem einzigen Wort oder zur Änderung der Lage irgendwo in seiner Schöpfung imstande, der unterliegt nach Ansicht Abū l-Huḏail's und seiner Anhänger[36] einem Irrtum."

Ḫaiyāṭ: „*g* Wisse, daß Abū l-Huḏail behauptete, die Welt sei eine Stätte des Handelns, von (Gottes) Gebot und Verbot, von Prüfung und Erprobung, das Jenseits dagegen eine Stätte des Entgelts, nicht des Handelns noch von Gebot und Verbot oder von Prüfung und Erprobung. *h* Er lehrte: Die Seligen genießen die Wonnen und Freuden des Paradieses, und Gott läßt es sich angelegen sein, diese Wonne, die zu ihnen gelangt, zu bewirken; sie selber bewirken sie nicht. *i* Könnten sie nämlich im Paradies bei gesundem Verstande und gesundem Leibe nach eigener Entscheidung handeln und könnte Handeln von ihnen ausgehen, so wären sie (Gottes) Gebot und Verbot unterworfen. Dann aber käme es bei ihnen zu Gehorsamswerk(en) oder Sünde, und das Paradies wäre eine Stätte der Prüfung und des Gebotes und Verbotes, nicht eine Stätte der Belohnung; es wäre genau wie die Welt. *k* Der Konsens geht aber dahin, daß die Welt eine Stätte des Handelns und von (Gottes) Gebot und Verbot ist, das Jenseits dagegen eine Stätte des Entgelts, nicht des Gebots und Verbots, und dieser Konsens gibt dem, was ich sagte, verbindlichen Charakter. Dies ist das Argument, mit dem Abū l-Huḏail abstritt, daß die Seligen im echten Sinne des Wortes handeln.

l Wenn der Verfasser aber sagt: ‚Die Seligen sind nach Ansicht des Abū l-Huḏail wie Steine', so ist das unwahr und dummes Zeug: Steine sind tot, weder mit Leben noch mit Wissen ausgestattet; die Seligen sind dagegen nach Abū l-Huḏail's Ansicht mit Leben, Verstand und Vernunft ausgestattet. Was also macht nach seiner Ansicht die Seligen den Steinen gleich wenn nicht die Ignoranz des Verfassers?

m Und wenn der Verfasser sagt: ‚Sie sind dann in derselben Lage wie ihr Herr: es können keine Handlungen mehr von ihnen ausgehen', so ist (auch das) unwahr und falsch. *n* Erhaben ist der, dem ‚nichts gleichkommt' (Sure 42/11)! Wehe ihm! Behauptet (Abū l-Huḏail) nicht auch gelegentlich, er sei kein Engel und kein Ǧinn – und Gott ist nach seiner Ansicht auch kein Engel und kein Ǧinn? Meinst du nun, er glaube, hierin mit Gott auf derselben Stufe zu sein? Wie deutlich liegen die Ignoranz und Dummheit des Verfassers zutage!"

a–f vgl. Aʿsam 128 f. nr. 74/Übs. 195. Für Ḫaiyāṭ gehört das, was Ibn ar-Rēwandī hier vorbringt, in ein separates Kapitel. Er versteht ihn so, als gehe es hier nicht mehr um die bisher behandelte Paradiesesstarre, sondern um das Handeln der Menschen im Paradies überhaupt, also auch in der Zeit, bevor jene eintritt; es ist aus den von ihm genannten Gründen (*g–k*) nicht frei,

[36] Ich ziehe ebenso wie Nader diesen Satzbestandteil zu *fa-qad aḫṭaʾa*.

sondern „zwanghaft" (*ḍarūrī*; so auch kurz Kaʿbī, *Maq.* 69, apu. und Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 179, 11). Ibn ar-Rēwandī hatte beides zusammengesehen: die Menschen sind insofern wie Steine, als Gott sie bewegt, wie er will; wenn er sie dann in Ruhe läßt, so bleiben sie in Ruhe (*c*). Die spätere doxographische Tradition ist Ḫaiyāṭ gefolgt, weil sich so eine weitere „Häresie" Abū l-Huḏail's verbuchen ließ; vgl. Baġdādī, *Farq* 104, pu. ff./124, 12 ff. (wo Ḫaiyāṭs „Entschuldigung" zitiert und ihrerseits widerlegt wird) sowie Šahrastānī 35, 4 ff./72, pu. ff. Den Vergleich mit dem Stein kann Ḫaiyāṭ in *l* nur zurückweisen, indem er den Akzent von der Entscheidungsfreiheit, an die Ibn ar-Rēwandī dachte, auf Belebtheit und Wissen verschiebt. – Mit *n* ist gemeint, daß Übereinstimmung im Negativen nicht Ähnlichkeit impliziert (vgl. dazu Text XXXII 2 und vor allem XXII 150, *f–g* mit Kommentar). Jedoch will Ibn ar-Rēwandī in *e* gar nicht primär auf eine Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch hinaus, sondern auf die Machtlosigkeit, die beide nach dem Aufhören der Bewegungen gemeinsam haben. – Daß Ibn ar-Rēwandī durchaus nicht hatte das Thema wechseln wollen, geht daraus hervor, daß er unmittelbar darauf wieder auf die alte Frage zurückkommt:

95: *Intiṣār* 57, 7 ff. (= 71, –4 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Mir kam zu Ohren, daß Hišām – er meint Hišām al-Fuwaṭī[37] – in seinen Geschichten über ihn folgendes erzählte: Abū l-Huḏail behauptete, (es sei denkbar,) daß, während ein Freund Gottes in seiner (Paradieses)wonne von einer seiner Gattinnen mit der Rechten den Becher nehme, von einer andern mit der Linken eine Frucht (*mā aṯḥafahū llāh bihī*), plötzlich der Augenblick der immerwährenden Ruhe da sei, welcher das Ende der Handlungen bedeute – (und dies,) während er noch in dieser Haltung sei; dann bleibe er wie ein Gekreuzigter mit beidseitig ausgestreckten Händen. *b* Das ist eine Art Verunstaltung, und Gott ist darüber erhaben, seine Freunde zu verunstalten."

Ḫaiyāṭ: „*c* Wisse, daß Abū l-Huḏail auf diese Aussage, die er experimentell durchdachte, damit antwortete, daß Gott, wenn diese(r Moment der) Ruhe gekommen ist, seine Freunde in die ästhetisch ansprechendste Lage (*aǧmal ḥāl*) und die beste Verfassung versetzt, so daß sie auch im Ruhezustand in der ästhetisch ansprechendsten und besten Lage sind."

Ibn ar-Rēwandī: „*d* Ǧaʿfar b. Ḥarb hat in einem seiner Bücher das auch erzählt."

Ḫaiyāṭ: „*e* Dann führt er ein dialektisches Argument (*kalām*) des Ǧaʿfar b. Ḥarb an, mit dem dieser jene Lehre widerlegte[38]. – *f* Ihm ist entgegenzuhalten: Daß die Muʿtaziliten überaus kompetent in der Theologie und, im Gegensatz zu allen (übrigen) Menschen, selbständige Denker (*arbāb an-naẓar*)

[37] Diese Verdeutlichung stammt von Ḫaiyāṭ.

[38] Ich schließe mich entgegen den Bedenken Aʿsams (S. 262) der Konjektur Nybergs zur Stelle an: *yaquṣṣu* > *naqaḍa* (S. 199, 4).

sind, geht daraus hervor, daß, wenn du auf ihre internen Meinungsverschiedenheiten zu sprechen kommst, du keine Silbe von einem Gegner (außerhalb ihrer) berichten kannst. Sie haben sich gegenseitig vor Probleme gestellt; aber von anderen ist kein einziges Wort (in dieser Richtung) zu belegen. (Dies nur,) damit du weißt, daß nur sie und sonst niemand (hier etwas) zu sagen haben. *g* Außerdem ist dies ein Kapitel, über das Abū l-Huḏail später nicht mehr gesprochen hat. Es besteht also kein Anlaß, ihn in diesem Zusammenhang zu erwähnen."

a – b und *d – e* vgl. Aʿsam 129 nr. 75 – 76/Übs. 195 f. Baġdādī berichtet *a* von Murdār statt von Hišām al-Fuwaṭī (*Farq* 103, 6 ff./122, ult. ff.). Wenn die šīʿitische Tradition das Argument auf Hišām b. al-Ḥakam überträgt (Kaššī 274 f. nr. 493), so stützte sie sich wohl auf das Grundwerk des Ibn ar-Rēwandī, in welchem der Name ja nicht wie hier in *a* erläutert war. *f – g* entspricht 91, m. Der Verweis auf Ǧaʿfar b. Ḥarb in *d* wird noch einmal aufgenommen in

96: *Intiṣār* 91, 14 ff. (= 124, 10 ff. Nyberg):

„*a* Der Verfasser (d. i. Ibn ar-Rēwandī) richtet darauf an Abū l-Huḏail bezüglich der allgemeinen Geltung des (Wortes) „alle/Ganzes" für die in der Zeit entstandenen Dinge eine Frage, die schon Ǧaʿfar b. Ḥarb in seinem *K. al-Masāʾil fī n-naʿīm* gestellt hatte ...: *b* Ist Gott selber in jenem ‚alles' einbegriffen, das zu wissen Gott von sich selber aussagt? *c* Wenn (Abū l-Huḏail) bejaht, so frag ihn: Ist der Ewige denn nicht unendlich? *d* Er müßte dann antworten: Doch! *e* Dann ist ihm entgegenzuhalten: Meinst du denn nicht, daß ‚alles' jetzt sich auf etwas Unendliches bezieht? *f* Damit bist du erledigt. Warum leugnest du, wenn es sich so verhält, noch, daß das, was zu wissen Gott von sich aussagt, unendlich ist, obgleich es doch unter ‚alles' fällt? – *g* Wenn er aber behauptet, Gott sei nicht in dieser Aussage einbegriffen, weil er nicht endlich ist und ‚alles' sich nur auf Endliches bezieht und darin nur Irdisches einbegriffen ist, weil es begrenzt und endlich ist, *h* so kommt der Fehler Abū l-Huḏail's dem des Hišām (b. al-Ḥakam) hierin gleich; ja, würde ich sagen ‚Der Fehler Abū l-Huḏail's ist schlimmer', so (könnte) ich hoffen, recht zu haben."

Ḫaiyāṭ: „*i* ... Für Abū l-Huḏail liegt der Unterschied zwischen dem, was er lehrt, und dem, was der Autor gegen ihn vorbringt, darin, daß das Subjekt der Aussage (*al-muḫbir*) nicht unter den Inhalt der Aussage fällt: es selber (d. h. Gott) ist unendlich; alles andere dagegen muß ein Ganzes haben und endlich sein, da die Aussage generell ist."

a – h vgl. Aʿsam 147 f. nr. 136/Übs. 214 f. Mit der Aussage, von der Ḫaiyāṭ in *i* spricht, ist der Satz „Gott weiß alles" gemeint, entsprechend Sure 2/29, auf die sich Abū l-Huḏail berief (s. o. Text 90, p). Ḫaiyāṭ widerspricht mit der Distinktion, die er hier einführt, seinen Ausführungen in 90, e, wo er sich Ǧaʿfar b. Ḥarb's Gedanken gegen Ibn ar-Rēwandī zu eigen macht. – Zwischen *g* und *h* steht im Text des Ḫaiyāṭ ein *ṯumma qāla*. Jedoch scheint dieser Einschub

nicht zu bedeuten, daß hier ein neuer Satz oder gar ein neuer Abschnitt beginnt; *g* wäre nämlich sonst unvollständig. Nader versucht zwar, *g* für sich zu nehmen, und übersetzt darum als Frage: „Et s'il prétend que Dieu ne fait pas partie du contenu de cette révélation parce qu'Il est infini ...?" Aber das würde heißen, daß Ibn ar-Rēwandī dem Abū l-Huḏail einen Ausweg offen läßt. *g* ist vielmehr Ergänzung zu *c*; erst damit ist das Dilemma vollständig. Ibn ar-Rēwandī greift so eine Antwort auf, mit der Abū l-Huḏail oder seine Schüler auszuweichen versuchten, und widerlegt sie in *h* mit einem argumentum ad hominem: Abū l-Huḏail macht hier einen noch viel schlimmeren Fehler als Hišām b. al-Ḥakam, den die Muʿtaziliten so sehr verachten. Gemeint ist wohl, daß er wie dieser Gottes Wissen für endlich hält (vgl. dazu Bd. I 373 f. und oben Text IV 41).

Die Referate in späteren Quellen bringen im allgemeinen für die Lehre selber nichts Neues; vgl. etwa Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 116, 18 ff. ʿAzmī/I 109, 13 ff. Houben; Bāqillānī, *Tamhīd* 254, 11 ff.; Abū Yaʿlā, *Muqtabas* (zitiert bei Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* 80, – 5 ff.) und kürzer *Muʿtamad* 276, 14 ff.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 83, pu. f. und 192, apu. ff. > Saksakī, *Burhān* 29, 8 ff. Baġdādī hat (neben einer kurzen Notiz in *Uṣūl ad-dīn* 94, 14 ff.) in seinem *Farq baina l-firaq* nicht nur den oben im Kommentar zu Text 94 genannten Passus, sondern einen weiteren Abschnitt 102, – 5 ff./122, 8 ff., der auf der Lektüre der übrigen Texte aus dem *K. al-Intiṣār* beruht. Vor allem scheint nr. 90 zugrunde zu liegen; denn dort stehen am deutlichsten die beiden „Entschuldigungen" Ḫaiyāṭs zusammen, die Baġdādī herausgreift und widerlegt (*a* und *q*). Aber auch nr. 91 ist ihm im Gedächtnis; denn wenn Ḫaiyāṭ dort in g Abū l-Huḏail von Ǧahm b. Ṣafwān unterscheidet, so macht Baġdādī daraus eine Parallele. Allerdings hat er neben dem *K. al-Intiṣār* auch noch Originalschriften des Abū l-Huḏail einsehen können. Er verweist darauf, daß Abū l-Huḏail seine Lehre in seinem *K. al-Ḥuǧaǧ* erwähnte (104, 4/123, ult. f.), und bringt sogar etwas, das ein Originalzitat sein könnte:

97: Baġdādī, *Farq* 104, 4 ff./124, 1 ff.:

„*a* In seinem Buch mit dem Titel *K. al-Qawālib* kommt (Abū l-Huḏail) auf einen Punkt (*bāb*) in der Widerlegung der Dahrīya zu sprechen. *b* Er referiert ihr Argument gegen die Einheitsbekenner: ‚Wenn nach jeder Bewegung immer wieder ohne Ende eine andere Bewegung folgen kann und nach jedem Geschehnis (*ḥādiṯ*) ohne Ende ein weiteres Geschehnis, warum sollte dann nicht derjenige recht haben, der behauptet, daß es keine Bewegung gebe, welcher nicht wieder eine andere Bewegung, und kein Geschehnis, welchem nicht wieder ein anderes Geschehnis ohne Anfang und ohne Vorstadium[39] vorausginge?' *c* Dem Aufweis dieser Konsequenz (*ilzām*) begegnete er, indem er beide (Fälle) gleich behandelte und sagte: ‚So wie (alle) Geschehnisse einen Anfang haben, wo ihnen kein (weiteres) Geschehnis vorausgeht, so haben sie auch ein Ende, auf das kein (weiteres) Geschehnis folgt'.

[39] So? Ich lese mit der Edition ʿAbdalḥamīd: *lā ʿan auwalin wa-lā (ʿan) ḥālatin qablahū.*

d Deswegen entwickelte er die Lehre vom Vergehen (aller) Objekte der göttlichen Allmacht."

Diese Argumentation ist wiederum nachträglich in ein Streitgespräch Abū l-Huḏail's mit Ṣāliḥ b. ʿAbdalquddūs hineinprojiziert worden (vgl. ZDMG 135/1985/54). Der Passus bei Baġdādī liegt insgesamt mit dem hier übersetzten Zitat zugrunde bei Šahrastānī 35, 10 ff./73, 6 ff. > Ṣafadī, *Wāfī* V 161, 4 ff. – Ein Teilaspekt wird herausgegriffen in

98: Aš'arī, *Maq.* 605, 2 ff.:

„*a* Einige von ihnen lehren: Rede kann entweder zwanghaft (*ḍarūra*^{tan}) bei einem Redenden auftreten oder nach (seiner) freien Entscheidung. *b* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail; er behauptete nämlich, daß, wenn die Seligen (*ahl al-āḫira*) reden und die Wahrheit sagen, dies von Gott als Zwang (*bi-ḍṭirār*) geschaffen werde."

Mit polemischer Schlußfolgerung Aš'arīs auch *Maq.* 552, 4 ff. Vgl. dazu Text XVI 20, c mit Kommentar.

99: *Maq.* 576, 11 ff.:

„Andere lehrten: *a* Die Gnadenerweise (*al-luṭf*), welche (zu gewähren) Gott die Macht hat, bilden eine endliche Summe. *b* Nichts ist von größerem Heil (*aṣlaḥ*) als das, was er tut; *c* (aber) Gott hat die Macht, etwas gleichermaßen oder weniger Heilsames (zu tun), obwohl er es (de facto) nicht tun wird. *d* Sie behaupteten, es sei (ein Zeichen von) Unvollkommenheit (*fasād*), wenn man etwas weniger Heilsames tue oder das Tun des Heilsamsten verhindere[40]; *e* und würde Gott das weniger Heilsame tun und das, was am heilsamsten ist, verhindern, so wären beide (Verhaltensweisen) gleichermaßen ein (Zeichen von) Unvollkommenheit.

f Sie lehrten: Man kann nicht sagen, Gott habe die Macht, etwas zu tun, was heilsamer ist als das, was er getan hat; *g* denn hätte er die Macht dazu, so wäre es besser, das zu tun, was am heilsamsten ist, und Gott unterläßt nichts, was zu tun heilsamer wäre. *h* Denn das ist angemessener für ihn, und er hat die Geschöpfe (*al-ḫalq*) nicht geschaffen, weil er ihrer bedürfte, sondern nur, weil, sie zu schaffen, ein Akt der Weisheit war. *i* Er wollte nur ihren Nutzen, und er ist nicht kleinlich (*baḫīl*). *k* Deswegen ist nicht möglich,

[40] Ich konjiziere, mit einigem Zögern, in Anlehnung an das Folgende und lese *wa-manʿa faʿli l-aṣlaḥ* statt *maʿa faʿli l-aṣlaḥ*. Der überlieferte Wortlaut des Textes ergäbe nur mit einiger Interpretation einen Sinn: „wenn man etwas weniger Heilsames tut, obwohl man (sonst doch immer) das Heilsamste tut" oder „... obwohl man das Heilsamste tun (könnte)". Beides scheint, abgesehen von der Gewagtheit dieser Interpretation, auch inhaltlich nicht so gut zu passen.

daß er das, was am heilsamsten ist, unterlasse und (stattdessen) etwas tue, was weniger (heilsam) ist. *l* Allerdings hat er die Macht, etwas weniger oder gleichermaßen (Heilsames zu tun) als das, was er vollbracht hat; denn er ist nicht ohnmächtig. *m* Würde man (nämlich) ihm nicht die Macht dazu zuschreiben[41], so würde man ihm Ohnmacht zuschreiben. *n* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail."

a – b auch *Maq.* 249, 14 f. Nur *a* gehört noch zum früheren Problemkomplex; mit *b* beginnt eine neue Fragestellung. *c* entspricht *l*; die Argumentationsrichtung von *b* – *e* wird in *f* – *m* umgekehrt. Vielleicht liegen zwei verschiedene Quellen zugrunde. Innerhalb des zweiten Durchganges entsprechen sich *f* und *k*. Zuerst wird die These vorangestellt (*f*); dann wird sie bewiesen (*g* – *i*) und in *k* als conclusio wiederholt. Zur Sache vgl. Bd. III 277 f.

100: *Maq.* 363, 10 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Die Erschaffung eines Dinges, d. h. (der Vorgang,) in dem es in die Existenz gerufen wird, nachdem es (zuvor) nicht war, ist von diesem selber verschieden. *b* Sie besteht darin, daß (Gott) es will und zu ihm sagt: Sei! *c* (Allerdings) sind Erschaffung und Erschaffenes gleichzeitig. *d* Gott kann unmöglich etwas schaffen, das er nicht will und zu dem er nicht gesagt hat: Sei! *e* (Abū l-Huḏail) betrachtete also die Erschaffung eines Akzidens ebenso wie die Erschaffung einer Substanz (*ǧauhar*)[42] als etwas im Vergleich zu diesen (selber) anderes. *f* (Dabei) behauptete er, die Erschaffung, welche in einem Willensakt und einem Sprechakt besteht, vollziehe sich im Ortlosen[43]. *g* Er behauptete, Zusammensetzung (*taʾlīf*) bedeute, daß etwas zusammengesetzt erschaffen werde, Länge, daß etwas lang erschaffen werde, und Farbe, daß etwas farbig geschaffen werde. *h* Wenn Gott etwas spontan entstehen lasse (*ibtidāʾᵘ llāhⁱ š-šaiʾᵃ*), nachdem es (zuvor) nicht war, so bedeute dies, daß er es erschaffe. Dies(er Akt) sei etwas anderes als das (Ding selber). *i* (Auch) wenn er es erneut erschaffe (‚wiederhole' bei der Auferstehung), besage dies etwas anderes als das (Ding selber), nämlich daß er es schafft, nachdem es vernichtet war. *k* (Auch) wenn Gott etwas will, ist dies etwas anderes als das (Ding selber), *l* und wenn er den Glauben will, so ist dies etwas anderes als daß er ihn anbefiehlt. *m* (Abū l-Huḏail) konzipierte den spontanen Neubeginn als etwas gegenüber dem Neubegonnenen anderes und die Zweiterschaffung (*iʿāda*) als etwas gegenüber dem Zweiterschaffenen anderes. *n* Spontaner Neubeginn ist die Ersterschaffung eines Dinges, Wiederholung seine Zweiterschaffung."

[41] Man wird wohl, wie auch der Herausgeber schon vorschlägt, *bi-annahū* lesen müssen statt *annahū*.

[42] Gemeint ist das Atom.

[43] Bzw. „nicht an einem Ort" (*lā fī makān*). Gemeint ist: „ohne räumliches Substrat; hypostatisch"; s. o. Text 18, f und 36, a.

a – f und k – l ebenfalls übersetzt von Frank in: Muséon 82/1969/494. Der Kernsatz *a* auch bei Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 132, 1 f. und 8 f.; Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī* 311, 20 f.; Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 69, 17; Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 306, – 4 f.; um *f* und *k* ergänzt nach Kaʿbī bei Šahrastānī 36, 14 ff./75, 11 ff. Zu *b* vgl. Ibn Mattōya, *Taḏkira* 154, – 5. *a – b* auf Bestehen und Vergehen ausgedehnt *Maq.* 366, 14 f. Nach *Maq.* 541, 14 f. vertraten viele Muʿtaziliten diese Lehre; nach *Maq.* 512, 3 stand Abū l-Huḏail damit alleine. Zu *c* vgl. Pazdawī 70, 1 und Nasafī, *Tabṣira* I 350, 3 f. Zu *f* vgl. noch Nasafī, *Tabṣira* I 307, 8 ff. und oben Text 36, a. Nasafī bringt daneben (307, 7 f.) die abweichende Überlieferung, daß das *takwīn* (= *ḫalq*) im *mukauwan* (= *maḫlūq*) subsistiere; er wird hierin von Ṣābūnī gestützt (*Bidāya* 67, ult.). Das ist vermutlich aus *c* herausentwickelt.

In *h* wird *a* mit anderen Worten wieder aufgenommen; jedoch leitet Aš'arī damit zu Parallelfällen über: der Wiedererschaffung bei der Auferstehung (*i*) und dem göttlichen Wollen (*k*). *m – n* entspricht als Zusammenfassung dieses Abschnittes der vorhergehenden Zusammenfassung in *d*. Die Fälle werden kurz zusammen genannt auch bei Mānkdīm, ŠUḤ 562, 3 f. Zu *g* vgl. weiterführend

101: *Maq.* 366, 1 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Die Erschaffung, welche Zusammensetzung, Farbe, Länge und so all dies ist, ist realiter erschaffen und geschieht aufgrund eines Sprech- und Willensaktes. *b* Die Erschaffung dagegen, welche ein Sprech- und Willensakt ist, ist nicht realiter erschaffen, sondern nur in übertragener Weise erschaffen zu nennen."

Ebenfalls übersetzt von Frank in: Muséon 82/1969/495. Zum Problem vgl. Bd. III 280 ff.

102: *Maq.* 511, 1 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Die Erschaffung, welche Willens- und Sprechakt ist, läßt sich nur in übertragener Weise (selber) erschaffen nennen. *b* Der Akt dagegen, mit dem Gott ein Ding zusammengesetzt schafft und welcher (identisch mit der) Zusammensetzung ist, und der Akt, mit dem Gott ein Ding farbig schafft und welcher (identisch mit der) Farbe ist, und der Akt, mit dem er ein Ding lang schafft und welcher (identisch mit der) Länge ist, sie sind realiter erschaffen."

Das ist nur die Umkehrung zu 101; jedoch ist 102, b durchsichtiger und expliziter als 101, a. Vgl. auch, etwas abweichend

103: Ibn Mattōya, *Taḏkira* 155, – 5 f.:

„Daher ... sagte Abū l-Huḏail: Dieses Moment[44] ist (selber) nicht entstanden (*ḥādiṯ*), wie auch die Bewegung (selber) nicht bewegt ist."

An mehreren Stellen wird dasselbe Problem am Beispiel des göttlichen Wollens abgehandelt. Vgl.

104: Aš'arī, *Maq.* 189, 17 ff.:

„*a* ... Die Anhänger Abū l-Huḏail's behaupten, der Willensakt Gottes sei etwas anderes als das damit Gewollte und auch etwas anderes als sein Gebot. *b* Der Willensakt, durch den die Dinge von (Gott) hervorgebracht werden, ist (zwar) geschaffen (, aber) nicht in veritativer Weise; vielmehr tritt er in dem Augenblick auf, wo (Gott) zu ihnen sagt: Seid!, und ist ein Akt, durch den sie erschaffen werden. *c* Wenn (Gott) den Glauben will, so bedeutet dies nicht, daß er ihn erschafft oder ihn gebietet. *d* Gottes Wille subsistiert in ihm, (jedoch) nicht an einem Ort. *e* Einige Anhänger Abū l-Huḏail's sagten: Der göttliche Willensakt befindet sich zwar nicht an einem Ort; aber (Abū l-Huḏail) lehrte nicht, daß er in Gott subsistiere."

Zu *a* vgl. 100, k. Zu *b* vgl. 101, b und 102, a; dazu auch Kaʿbī bei Šahrastānī 36, – 7 f./75, 11 f. Zu *c* vgl. 100, l. Zu *d* vgl. 100, f. Noch einmal unter anderem Gesichtspunkt:

105: *Maq.* 510, 3 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail lehrte: Der Willensakt Gottes, daß etwas sei, ist etwas anderes als das in die Existenz gerufene Ding selber; er subsistiert im Ortlosen. *b* Sein Willensakt bezüglich des Glaubens ist etwas anderes als dieser (selber) und auch etwas anderes als das Gebot, zu glauben. *c* Er ist geschaffen. *d* (Abū l-Huḏail) betrachtete den Willensakt weder als Gebot noch als Qualifikation (*ḥukm*) noch als Aussage (*ḫabar*).

e Dieselbe Lehre vertrat Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb al-Ǧubbā'ī, nur daß Abū l-Huḏail behauptete, daß, wenn (Gott) etwas in die Existenz rufen wolle und zu ihm sage ‚Sei!', er es damit auch erschaffe, während Ǧubbā'ī sagte, der Willensakt, etwas in die Existenz zu rufen, sei etwas anderes und nicht (identisch mit) dessen Erschaffung. *f* (Im übrigen) sei es nicht angängig, daß Gott zu etwas sage: Sei! *g* Er behauptete (nämlich), Erschaffung und Erschaffenes seien dasselbe. *h* Abū l-Huḏail ging nicht davon aus, daß die Erschaffung etwas Erschaffenes sei."

[44] *maʿnā*. Gemeint ist, wie aus dem Kontext hervorgeht, das In-die-Existenz-Versetzen (*iḫdāṯ*).

a – e und *h* auch übersetzt von Frank in: Muséon 82/1969/495. In *c* erwägt Ritter die Konjektur „ungeschaffen" statt „geschaffen"; Frank schließt sich ihm an (495, Anm. 140). Jedoch ist dies angesichts von 104, b unnötig; die Aussage ist nur undifferenzierter als sonst (vgl. auch Strothmann in: Der Islam 19/1931/193, Anm. 1). Allerdings muß man sich dann damit abfinden, daß in *h* derselbe Sachverhalt mit Bezug auf das Erschaffen umgekehrt dargestellt wird; auch hier ist zu stark vereinfacht. Wenn man dieser Diskrepanz entgehen will, könnte man ebenso daran denken, *wa-hiya maḫlūqa* in c in *wa-hiya ḫalquhū* zu ändern; denn daß der göttliche Willensakt mit der Erschaffung des Dinges identisch sei, ist mit eben diesen Worten gesagt in

106: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI$_2$ 4, 6 ff.:

„*a* Was man von unserem Meister Abū l-Huḏail berichtet, ist, daß der göttliche Willensakt etwas anderes ist das Gewollte. *b* Wenn (Gott) etwas schaffen will, so heißt das, daß er es schafft, wobei (der Willensakt) damit gleichzeitig ist. *c* Die Erschaffung eines Dinges ist nach seiner Ansicht von diesem selber verschieden. *d* Wenn er die Gehorsamswerke der Menschen will, so heißt dies (allerdings nicht, daß er sie erschafft, sondern) daß er sie gebietet".

Neu ist hieran sonst nur in gewissem Sinne *d*, das in Beziehung, aber auch in Gegensatz tritt zu 104, c. Der Passus liegt wohl auch bei Malāḥimī, *Muʿtamad* 240, 11 f. zugrunde. Zu den hiermit zusammenhängenden exegetischen Problemen vgl. die Bemerkung bei

107: Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* I 194, 8 ff.:

„*a* Die erste (Ansicht: Daß Gott das Schöpfungswort ‚Sei' gebraucht,) ist nach Art eines Vergleichs (zu verstehen); denn Nichtseiendes kann ja nicht angeredet werden oder einen Befehl empfangen. Gemeint ist also in Wirklichkeit: Der Akt geschieht so schnell und so leicht und ohne jede Schwierigkeit wie etwas, zu dem man sagt ‚Sei' und das dann (sofort) ist ... Das ist die Lehre des Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī), des Abū l-Qāsim (al-Kaʿbī) und einer Menge von Exegeten. – *b* Die zweite (Ansicht): Es ist ein Zeichen, das Gott den Engeln bereitet hat, so daß sie, wenn sie es hören, wissen, daß er etwas hat entstehen lassen. Das ist (die Lehre), die man von Abū l-Huḏail berichtet. – *c* Die dritte (Ansicht) ist das, was einige von ihnen lehren, daß nämlich die (noch) nicht existierenden Dinge, da sie Gott (schon) bekannt sind, doch den Charakter von Existentem annehmen und insofern auch angeredet werden können ..."

So auch Ṭūsī, *Tibyān* I 430, apu. ff.; 431, –5 f.; 432, 3; II 464, ult. f. Dort bleibt *b* jedoch anonym, während *a* als Lehre des Kaʿbī und des Rummānī erscheint. – Das Problem stellte sich in differenzierter Form noch einmal mit Bezug auf Sure 3/45: „(Damals) als die Engel sagten: ‚Maria! Gott verkündet dir ein Wort (*kalima*) von sich, dessen Name Jesus Christus, der Sohn der Maria ist! ...' ". Dazu sagt

108: Šarīf ar-Raḍī, *Ḥaqāʾiq at-taʾwīl* 97, –5 ff.:

„Man berichtet von Abū l-Huḏail al-ʿAllāf folgende Ansicht: Damit ist Gottes Wort ‚Sei' gemeint, (daß) er (so) wurde. Er hat Jesus mit dieser Benennung (nämlich ‚Wort') ausgezeichnet – obgleich doch jedes Geborene dann wird, wenn er zu ihm sagt ‚Sei!' –, weil jedes Geborene außer ihm wurde auf dem Wege der Empfängnis von einem Manne, durch Schwangerschaft und Geburt, sich dies aber bei Jesus nicht so verhält. Diese Bezeichnung kann also speziell auf ihn angewandt werden, weil dieses Moment (*maʿnā*) speziell für ihn gilt."

Es handelt sich vielleicht wieder um ein Exzerpt aus Abū l-Huḏail's Buch über *mutašābih al-Qurʾān* (Werkliste nr. 55). Vgl. dazu Bd. III 281.

109: Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 276, 16 f.:

„(Abū l-Huḏail) lehrte: Das göttliche Wort (*qaul Allāh*) ist zum Teil ungeschaffen, zum Teil geschaffen".

110: Baġdādī, *Farq* 108, –4 ff./127, 9 ff.:

„*a* ... daß (Abū l-Huḏail) die göttliche Rede unterteilte in solche, die eines Substrates (Ortes, *maḥall*) bedarf, und solche, die dessen nicht bedarf. *b* Er behauptete, daß, wenn Gott zu einem Ding sage ‚Sei', dieses Wort nicht an einem Ort entstehe, *c* während Seine übrige Rede an einem Körper entstehe; *d* alle Rede ist nämlich nach seiner Ansicht akzidentell. *e* Er hatte behauptet, daß, wenn Er zu einem Dinge sage ‚Sei', dies der gleichen Klasse zugehöre, wie wenn ein Mensch dies sage; er unterschied dann zwischen zwei Akzidenzien ein und derselben Klasse, insofern eines von ihnen eines Substrates bedarf, das andere dagegen nicht. *f* Die Lehre, daß ein göttlicher Willensakt sich im Ortlosen (*lā fī maḥall*) ereigne, teilte er mit der baṣrischen Schule der Muʿtaziliten, wobei sie (ebenso wie er) lehren, daß (die göttlichen Willensakte) der gleichen Klasse angehören wie unsere Willensakte, die eines Substrats (Ortes) bedürfen."

Zu *a – c* vgl. auch Šahrastānī 35, 2 ff./72, 9 ff. > Ṣafadī, *Nakt* 277, 20 f., wo die „übrige Rede" (*c*) verdeutlicht wird als „Gebot, Verbot, Aussage und Frage". Gemeint ist alles, was im Koran steht. *e* ist vielleicht polemisch überspitzt.

111: Ibn Mattōya, *Taḏkira* 416, –7 ff.:

„*a* Was Abū l-Huḏail al-ʿAllāf und Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī in diesem Punkte) lehrten, war die Identität von Reproduktion (*ḥikāya*) und Reproduziertem (*maḥkī*). *b* Sie sahen nämlich in der Rede etwas, das Bestand hat, und etwas

von dem Schall (*ṣaut*) Verschiedenes. *c* In dem, was man mit ‚Rezitation' meint, sahen sie den Schall, in dem Rezitierten dagegen die (über den Augenblick hinaus) bestehende Lautkombination (*al-ḥarf al-bāqī*). *d* Sie gingen davon aus, daß das eine nicht mit dem andern identisch sei; *e* (dagegen) sahen sie in Reproduktion und Reproduziertem dasselbe. *f* Sie lehrten (also), daß das, was man hic et nunc hört, eben das sei, was Gott in die Existenz gebracht habe."

Zur Übersetzung von *ḥikāya* vgl. Kap. C 4.2.1.2. Der Gedanke, daß *ḥikāya* und *maḥkī* identisch sein könnten, wird verständlicher, wenn man mit „Botschaft" übersetzt; „Botschaft" bedeutet im Deutschen sowohl den Vorgang als auch den Inhalt. Zur Sache vgl. Bd. III 283 f. – Der Text ist, wie so häufig, etwas pleonastisch; *a* entspricht *e*, *b* entspricht *d*. Sehr nahe kommt die Parallele bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VII 187, 3 ff., wo aber nur Ǧubbāʾī genannt ist; daß Abū l-Huḏail dazugehört, geht erst aus dem Rückverweis ib. 191, 11 f. hervor. *a–b* auch Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* 327, 14 f. ʿAzmī/I 341, 12 f. Houben; dort folgen (ebenso wie in der *Taḏkira*) Ausführungen zur Argumentation Ǧubbāʾīs, die sich nahe mit dem oben übersetzten Text berühren. Vgl. auch Ḫafāǧī, *Sirr al-faṣāḥa* 43, 9 ff.

112: Salmān b. Nāṣir al-Anṣārī, *Šarḥ al-Iršād* (Ms. Princeton University, ELS 634), fol. 88 a, ult. ff.:

„Abū l-Huḏail, Šaḥḥām und Ǧubbāʾī lehrten: *a* Rede ist (eine) sinnhafte (Kombination von) Redeelementen (*ḥurūf*), die man als Phoneme (*maʿa l-aṣwāt*) hören (kann), dagegen geschrieben und im Gedächtnis (behalten) nicht hört. *b* Sie gingen davon aus, daß die *ḥurūf*, welche (mit der) Rede (identisch) sind, von den einzeln artikulierten Lauten (*aṣwāt muqaṭṭaʿa*) verschieden seien. *c* Als verschiedene aber existieren sie mit ihnen zusammen und (ebenso) mit der Schrift, wenn jemand schreibt, und mit dem Gedächtnis, wenn jemand (sie) im Gedächtnis hat; so sind sie hörbar mit den Lauten, unhörbar dagegen mit der Schrift."

113: Ašʿarī, *Maq.* 192, 1 ff.:

„*a* Eine dritte Gruppe unter den Muʿtaziliten behauptete, der Koran sei von Gott geschaffen und ein Akzidens; sie wandten sich dagegen, daß er ein Körper sei. *b* Sie behaupteten, er existiere gleichzeitig an vielen Orten: wenn jemand ihn rezitiere, so existiere er gleichzeitig mit der Rezitation; wenn jemand ihn aufschreibe oder im Gedächtnis bewahre, existiere er in ebensolcher Weise, gleichzeitig mit dem Aufschreiben bzw. dem Im-Gedächtnis-Bewahren. *c* Also befinde er sich durch die Rezitation, das Im-Gedächtnis-Bewahren und das Aufschreiben an den (einzelnen) Orten; *d* er könne (aber) nicht den Ort wechseln oder sich (von ihm) entfernen. Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail und seiner Anhänger. *e* Ebenso lehrte er bezüglich der menschlichen Rede (*kalām al-ḥalq*): sie könne gleichzeitig an vielen Orten existieren."

114: *Maq.* 598, 11 ff.:

„Die Meinung, die Abū l-Huḏail vertrat, war folgende: *a* Gott schuf den Koran als Akzidens auf der wohlverwahrten Tafel. *b* (Auf Erden) befindet sich der Koran an drei Orten: an einem Ort, wo er im Gedächtnis behalten wird, an einem Ort, wo er aufgeschrieben ist, und an einem Ort, wo er rezitiert und gehört wird. *c* Die göttliche Rede befindet sich (also) an vielen Orten entsprechend dem, was wir erläutert haben, ohne daß der Koran deswegen realiter fortgeschafft würde oder sich bewegte oder sich entfernte; er befindet sich an dem (betreffenden) Ort nur aufgeschrieben, rezitiert oder als Gedächtnisinhalt. *d* Wenn nun seine Aufzeichnung dort, wo sie war, nicht mehr ist, so ist er dort nicht (mehr), aber nicht so, daß er gar nicht mehr existierte. *e* Oder (wenn) seine Aufzeichnung irgendwo sich befindet, so befindet er sich dort aufgrund der Aufzeichnung, ohne daß er dorthin geschafft worden wäre. *f* Entsprechendes wäre zum Im-Gedächtnis-Behalten und zum Rezitieren zu sagen. *g* Wenn Gott (allerdings) alle die Orte, wo er als Gedächtnisinhalt oder gelesen oder gehört sich befindet, vergehen läßt, dann existiert er nicht mehr und ist nicht mehr da. – *h* (Abū l-Huḏail) lehrte manchmal auch, daß die menschliche Rede sich als Gedächtnisinhalt oder als (mündlich) Reproduziertes an vielen Orten befinde."

Vgl. auch Ḫafāǧī, *Sirr al-faṣāḥa* 43, 9 ff.; 44, pu. ff.; 45, –5 ff. Ganz kurz und polemisch Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 276, 21 f.: „Die (göttliche) Rede inhäriert Geschaffenem". Zur Interpretation vgl. Bd. III 283.

115: *Maq.* 252, 12 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Gott hat die Geschöpfe (*al-ḫalq*) aus einem (bestimmten) Grund erschaffen. *b* Der Grund ist (dabei) das Erschaffen, das Erschaffen aber der (damit verbundene) Willens- und Sprechakt. *c* Er hat die Geschöpfe zu ihrem Nutzen erschaffen. *d* Andernfalls hätte kein Anlaß (*waǧh*) bestanden, sie zu erschaffen. Denn wer etwas erschafft, aus dem er weder einen Nutzen zieht noch durch dessen Erschaffung er einen Schaden von sich abwendet und aus dem auch ein anderer weder einen Nutzen zieht noch einem Schaden entgeht (*lā yuḍarru bihī*), der vertut seine Zeit (*fa-huwa ʿābiṯ*)."

Zur Sache vgl. Bd. III 280.

C: Anthropologie.

116: Aš'arī, *Maq.* 329, 9 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Der Mensch ist die äußerlich sichtbare Person (*šaḫṣ*), welche zwei Hände und zwei Füße hat. *b* Man berichtete (allerdings), daß Abū l-Huḏail das Haar des Menschen und dessen Nägel nicht zu jener Ganzheit (*ǧumla*) zählte, für welche die Bezeichnung ‚Mensch' gilt."

117: Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XI 310, 5 ff.:

„Abū l-Qāsim al-Balḫī berichtet von Abū l-Huḏail, daß (der Mensch) dieser äußerlich sichtbare Körper (*ǧasad*) sei, welcher ißt und trinkt; *b* dessen Leben dagegen sei davon zu unterscheiden. *c* Das Leben könne ein Akzidens, aber auch ein Körper (*ǧism*) sein."

a verkürzt auch *Maq.* 61, 9; *a* – *b* ähnlich Ibn al-Murtaḍā, *Qalā'id* 103, 5. *ǧasad* entspricht *šaḫṣ* in 116, a; der letztere Begriff auch bei

118: Maqdisī, *Bad'* II 121, – 6 ff.:

„Bišr b. al-Mu'tamir, Hišām b. al-Ḥakam, Abū l-Huḏail al-'Allāf und al-Ḫaiyāṭ lehrten: (Der Mensch) ist der Geist (*rūḥ*) zusammen mit dieser sichtbaren Person".

Rūḥ ist hier mit Bezug auf Abū l-Huḏail offenbar dasselbe wie „Leben" in 117, b. Die Aussage 117, c wird bei Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 96, 4 f. auf beides zusammen bezogen; ähnlich auch Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 224, 2 f. Der Satz wird erklärt bei

119: Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XI 338, 5 ff.:

„Wenn der Meister Abū l-Huḏail lehrt, das Leben könne sowohl ein Akzidens als auch ein Körper sein, so ist damit nach unserer Ansicht gemeint, daß etwas lebendig ist nur durch ein Akzidens, welches ihm inhäriert, und durch einen Geist, der in ihm zustandekommt. Beides nannte er Leben".

120: Aš'arī, *Maq.* 337, 4 ff.:

„*a* Andere lehrten: Das Selbst (*nafs*) ist etwas (*ma'nā*) anderes als der Geist und der Geist wieder etwas anderes als das Leben. *b* Das Leben war nach seiner (sic!) Ansicht ein Akzidens. Das ist Abū l-Huḏail (?). *c* Er behauptete,

daß dem Menschen im Schlaf das Selbst und der Geist genommen werden könnten, nicht dagegen das Leben, und berief sich dazu auf das Wort Gottes: ‚Gott beruft die *anfus*[45] ab, wenn sie sterben, und diejenigen[46], die (noch) nicht gestorben sind, (vorübergehend,) während sie schlafen' (Sure 39/42)".

Der Text ist nachlässig komponiert, vielleicht auch verderbt. Zwischen *a* und *b* wechselt die Person; „andere" verträgt sich nicht mit „nach seiner Ansicht (*'indahū*)". *Wa-huwa Abū l-Huḏail* in *b* könnte eine Glosse sein, mit der das Pronomen in *'indahū* erläutert wird. Anderenfalls müßte man wohl, wie schon der Herausgeber im Apparat erwägt, zu „das ist ⟨die Lehre⟩ des Abū l-Huḏail" ergänzen; die Handschriften sind an der Stelle nicht ganz klar. Die Exegese von Sure 39/42 (*c*) ergibt nicht genau das, was zuvor behauptet wird; denn in dem Koranvers ist ja nur von *nafs*, nicht von *rūḥ* die Rede. Zur Sache vgl. Bd. III 245 f.

121: *Maq.* 339, 1 f.:

„*a* Zurqān berichtet von Abū l-Huḏail und Mu'ammar, daß sie die fünf Sinne als Akzidenzien ansetzten, die von dem Leib zu unterscheiden sind. *b* Das Selbst (*nafs*) setzten sie (gleichfalls) als Akzidens an, das (seinerseits wiederum) von ihnen wie von dem Leib zu unterscheiden ist."

Zu *b* vgl. Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 74, 6 f.

122: *Maq.* 340, 12 ff.:

„*a* Manche lehrten: Jeder Sinn (*ḥāssa*) ist ein Gegensatz (*ḫilāf*) zum andern. *b* Wir sagen dabei nicht ‚er ist ihm entgegengesetzt (*muḫālif*)'; denn ‚entgegengesetzt' ist etwas, das durch einen Gegensatz entgegengesetzt ist. *c* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail."

Zu *b* s. o. Text 40 mit Verweisen. Zur Sache Bd. III 250.

123: Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rūḥ* 115, 4 ff.:

„(Der Geist wird nach dem Tode) in reiner Nichtexistenz verweilen. Das ist die Lehre derer, die sagen, daß das Selbst ein Akzidens des Leibes sei wie sein Leben oder seine Wahrnehmungsfähigkeit; es vergeht dann nämlich mit dem leiblichen Tode wie die übrigen Akzidenzien, die durch sein Leben bedingt sind".

---

[45] D. h. hier: die Menschen als lebende Wesen.
[46] *allatī*; auch dieses Pronomen bezieht sich in seinem Genus auf *anfus*.

Diese Lehre wird ib. 137, 13 ff. zuerst einmal Bāqillānī zugeschrieben. Jedoch heißt es unmittelbar darauf, daß auch Abū l-Huḏail sie vertreten habe, nur daß bei ihm „Selbst" und Leben noch nicht so deutlich gleichgesetzt seien. Ähnlich äußert sich Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 69, 10 f. Dazu auch unten Text 140, b.

124: *Maq.* 330, 1 f.:

„Abū l-Huḏail lehrte nicht, daß jeder Teil (*baʿḍ*) des (menschlichen) Körpers für sich wirke noch daß er mit einem andern zusammen wirke, sondern er lehrte, daß das, was wirke, eben diese Teile sei."

125: *Maq.* 418, 11 f.:

„Abū l-Huḏail lehrte: *a* Ein Willensakt des Schöpfers ist gleichzeitig mit (der Verwirklichung des) damit Gewollten. *b* (Dagegen) ist undenkbar, daß ein menschlicher Willensakt gleichzeitig mit dem Akt sei, den er intendiert."

Ich habe *b* gegen Schluß etwas frei übersetzt. Wörtlich müßte es etwa heißen: „... daß der Willensakt eines Menschen, daß ein Akt sei, gleichzeitig mit (diesem) Akt sei."

126: *Maq.* 551, 13 f.:

„Abū l-Huḏail lehrt: *a* Die Handlungen des Menschen gleichen in keiner Weise dem Handeln/Wirken des Schöpfers. *b* Er schrieb den Akzidenzien nicht die Eigenschaft zu, daß sie einander gleichen (*taštabihu*)".

Zu *b* s. o. Text 39 – 40; zur Sache Bd. III 244 und 247.

127: *Maq.* 230, 2 ff.:

„Die meisten Muʿtaziliten lehren, daß (das Handlungsvermögen) Bestand hat. Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail, des Hišām (al-Fuwaṭī), des ʿAbbād (b. Sulaimān), des Ǧaʿfar b. Ḥarb, des Ǧaʿfar b. Mubaššir, des Iskāfī und der meisten Muʿtaziliten".

128: *Maq.* 232, 1 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrt: *a* Man bedarf des Handlungsvermögens (*istiṭāʿa*) vor dem Handeln. *b* Wenn das Handeln da ist, hat der Mensch das (Handlungsvermögen) überhaupt nicht mehr nötig. *c* Allerdings kann im zweiten Augenblick Unvermögen auftreten, das sich dann mit dem Handeln verbindet und ein Unvermögen zum Handeln ergibt. *d* Denn das Unvermögen ist nach seiner Ansicht nicht ein Unvermögen zu etwas Existentem, so daß also das Handeln sich aufgrund einer nichtexistenten Handlungsfähigkeit ereignete. – *e* Er hielt es für möglich, daß aufgrund des voraufgehenden Handlungsvermögens mit dem Stummsein (bzw. Stummwerden) ein Minimum an Rede und mit dem Tod ein Handeln zusammen auftrete. *f* Dagegen hielt er es nicht für möglich, daß mit dem Tod Wissen oder Wollen zusammen auftrete."

Zur Interpretation vgl. Bd. III 247 f. Satz *d* ist stark gerafft formuliert. Gemeint ist folgendes: Das Unvermögen (*ʿaǧz*) ist zwar das Gegenteil des Handlungsvermögens; aber es negiert dies nicht unmittelbar. Denn das Handlungsvermögen existiert im zweiten Augenblick ja gar nicht mehr oder muß zumindest dann nicht mehr existieren. Würde im zweiten Augenblick das Handlungsvermögen blockiert und nicht das Handeln, so ereignete sich das Handeln aufgrund einer nicht mehr existierenden Handlungsfähigkeit. Vielmehr ist es so, daß das Handeln entweder stattfindet und dann aufgrund einer *istiṭāʿa*, oder aber nicht und dann auch aufgrund einer *istiṭāʿa*; nur daß es dann in seiner Verwirklichung durch ein sekundär hinzutretendes Unvermögen gehindert wird. – *a* polemisch überspitzt bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 34, 9 f. Zu *e* – *f* vgl. Text 77, b – d; *e* kurz und polemisch auch Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 276, 18 f.; zu *f* vgl. Text XVI 58. *b* mit etwas abweichender Formulierung (*fanāʾ al-qudra ʿalā l-fiʿl fī ḥālihī*) bei Kaʿbī, *Maq.* 69, – 4 f.; sie liegt zugrunde auch bei Nāšiʾ, *Ausaṭ* 95, 1 f. Dort wird im folgenden, nun aber ohne direkten Bezug auf Abū l-Huḏail, *b* mit einer Begründung versehen:

129: Nāšiʾ, *Ausaṭ* 95, 4:

„(Der Mensch) bedarf nicht der (Handlungsfähigkeit), weil die Ursache dem Verursachten unmittelbar (*bilā faṣl*) vorausgeht".

Vgl. dazu *Maq.* 415, 6 ff. = Text XVI 52, aus dem wie aus XVII 43, b – c hervorgeht, daß bei Nāšiʾ *bilā faṣl* zu lesen ist statt *bilā faḍl*. Zu a – b vgl. erläuternd weiterhin

130: *Maq.* 233, 9 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte: Der Mensch ist im ersten (Stadium) imstande zu handeln, wobei er im ersten (auch) handelt, während die Handlung (erst) im zweiten geschieht. Denn der erste Augenblick ist der, wo er handelt (*waqtu yafʿalu*), und der zweite der, wo er gehandelt hat (*waqtu faʿala*)."

Das steht so auch bei Šahrastānī 35, – 6 ff./73, 12 ff. Jedoch wird zuvor darauf hingewiesen, daß dies so nur für „Handlungen mit den Gliedern" (*afʿāl al-ǧawāriḥ*), d. h. äußerlich körperliche Handlungen gilt, nicht für psychische Vorgänge (*afʿāl al-qulūb*). Ähnlich sagt dies Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* II 147, – 4 ff.; klar zusammengefaßt dann bei

131: Baġdādī, *Farq* 110, –5 ff./128, –5 ff.:

„*a* ... (Abū l-Huḏail) machte einen Unterschied zwischen psychischen und körperlichen Handlungen. *b* Er lehrte: Psychische Handlungen können bei dem Handelnden nicht gleichzeitig mit ⟨dem Aufhören⟩[47] seiner Handlungsfähigkeit oder seinem Tode existieren. *c* Dagegen hielt er es für möglich, daß die körperlichen Handlungen bei einem handelnden Menschen (*min al-fāʿil minnā*, noch) nach seinem Tode oder, wenn er lebt und noch nicht gestorben ist, nach dem Aufhören (*ʿadam*) seiner Handlungsfähigkeit existieren. *d* Er behauptete, ein Toter bzw. jemand, der seine Handlungsfähigkeit verloren hat (*al-ʿāǧiz*), könne jeweils noch körperliche Handlungen vollbringen aufgrund der Handlungsfähigkeit, welche vor dem Tode bzw. dem Unfähigwerden da war."

132: Nāšiʾ, *Ausaṭ* 97, 19 ff.:

„Abū l-Huḏail und seine Anhänger lehrten: *a* Eine körperliche Handlung (*mā kāna bil-ǧawāriḥ*) wie etwa ein Akt der Bewegung oder der Ruhe ist (immer zugleich auch) das Unterlassen von etwas anderem (d. h. seines Gegenteils); psychische Handlungen dagegen wie z. B. Wollen und Nichtwollen oder ein Wissensakt usw. sind nicht (zugleich auch) das Unterlassen von etwas anderem. *b* Gegenteile können nämlich in ein und derselben Psyche (*qalb*) nebeneinander existieren, nicht dagegen, wie z. B. Bewegung und Ruhe, an ein und demselben Körperteil."

133: Aš^{ʿ}arī, *Maq.* 313, 4 ff.:

„Man berichtet, daß Abū l-Huḏail sich dagegen aussprach, daß ein Willensakt aufgrund eines nichtexistenten Handlungsvermögens existiert, solange nicht ein Unvermögen sich mit ihm (d. h. dem Willensakt) verbindet."

134: Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 54, –4 ff./44, 2 ff.:

„*a* Man berichtet von ihm folgenden Irrtum bezüglich des Handlungsvermögens: Der Handelnde besitzt im Augenblick seines Handelns nicht die Fähigkeit zu einem andern Handeln. *b* Man hatte ihn nämlich aufgrund des Konsenses zu der Konsequenz gezwungen, daß das Handlungsvermögen gleichzeitig mit dem Handeln ist, und gesagt: ‚Alle Welt ist sich darin einig, daß jeder Handelnde im Augenblick seines Handelns handlungsfähig ist; also besteht die Handlungsfähigkeit gleichzeitig mit dem Handeln. *c* Dagegen ist man verschiedener Meinung darüber, ob sie auch vorher schon da ist. *d* Wir vertreten nun das, worüber man sich einig ist, und wer behauptet, sie sei auch schon vor dem Handeln da, trägt die Beweislast'. *e* Da nahm er seine Zuflucht zu dieser Lehre".

[47] *ʿadam* ist vor *al-qudra* in beiden Drucken zu ergänzen (vgl. dazu Šahrastānī 35, –5/73, pu. und hier Satz *c*).

Die Übersetzung bei Lecomte § 46 ist in mehreren Punkten unrichtig und zerstört die dialektische Struktur.

135: Abū Rašīd, *al-Masāʾil fī l-ḫilāf* 284, 8:

„Man berichtet von Abū l-Huḏail, daß das Handlungsvermögen sich auch darauf erstrecke, (etwas) nicht zu tun".

136: Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 55, 6 ff./44, 11 ff.:

„*a* (Abū l-Huḏail) behauptete, (der Mensch) könne unmöglich im Augenblick (*ḥāl*) seines Mündigwerdens schon aufgrund jenes Handlungsvermögens handeln, das ihm im Augenblick seines Mündigwerdens verliehen wird, sondern erst im zweiten Augenblick (d. h. unmittelbar nachher). *b* Da sagte man zu ihm: Wann soll er denn aufgrund dessen handeln? In dem Augenblick wo er seiner schon wieder beraubt ist (d. h. in dem Stadium unmittelbar nach der Mündigkeit) oder im Augenblick seines Mündigwerdens, obwohl da das Handeln nach deiner Ansicht undenkbar ist? *c* Er hat doch aufgrund dessen gehandelt, und es gibt nur diese beiden Stadien, das Mündigwerden und jenes hinterher".

Die Antwort Abū l-Huḏail's wird nicht überliefert; sie soll „erschreckend" gewesen sein. Lecomte hat in seiner Übersetzung (S. 49 f. § 46) den Text völlig mißverstanden.

137: Aš^{ʿ}arī, *Maq.* 429, 1 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail und die übrigen Mu^{ʿ}taziliten lehrten: Der Gedankenanstoß, der zu einem Gehorsamswerk aufruft, kommt von Gott, der Gedankenanstoß zur Sünde von Satan. *b* Sie sahen in den Gedankenanstößen Akzidenzien. *c* Allerdings lehrte Abū l-Huḏail: Ein (stringentes) Argument kann denjenigen, der nachdenkt, auch dann zu einer Konsequenz zwingen, wenn kein Gedankenanstoß (von außen ihn dazu veranlaßt), *d* während Ibrāhīm (an-Naẓẓām) und Ǧa^{ʿ}far lehren: Ohne Gedankenanstoß geht das nicht."

In *a* ist, wie der Vergleich mit Text XVII 51 zeigt, der Einbezug der „übrigen Mu^{ʿ}taziliten" cum grano salis zu nehmen. In der Tat werden *a* – *b* (in umge-

kehrter Reihenfolge) bei Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 27, 9 ff. nur auf Abū l-Huḏail bezogen. Daß in *c* von einem Argument die Rede ist, erklärt sich daraus, daß der „Gedankenanstoß" (der im Arabischen ja bloß „Einfall", *ḫāṭir*, heißt) intellektuell definiert wird: Gott „ruft dadurch den (Menschen) zum Gehorsam ihm gegenüber auf und regt dadurch seine Impulse an, über ihn Schlüsse zu ziehen, indem er ihm Furcht und Angst einjagt" (ib.). – Für Naẓẓām vgl. Text XXII 229. Mit „Ǧaʿfar" (*d*) ist vermutlich Ǧaʿfar b. Mubaššir gemeint (vgl. Text XXVII 11). Zur Sache Bd. III 253 f.

138: *Maq.* 432, 8 f.:

„Manche lehren: Die (menschliche) Rede kann Bestand haben. Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail und anderer".

S. o. Text 111, b; zur Sache Bd. III 283 f.

139: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IX 12, 1 ff.:

„Abū l-Huḏail lehrte, und (alle) unsere Meister nach ihm: *a* Der Mensch wirkt den Willensakt und das Gewollte und die übrigen Befindlichkeiten (*akwān*), Kräfte (*iʿtimādāt*) usw., die seinen Gliedern inhärieren. *b* Erzeugtes (Handeln) ist vom Menschen bewirkt, mag es nun ihm selber[48] oder anderem inhärieren. *c* Leblosem allerdings können wir ein Wirken nicht zusprechen, weder von Natur aus noch durch freien Willen."

Zur Bedeutung von *kaun/akwān* s. o. Text 23, e. Den Begriff *iʿtimād* hat Abū l-Huḏail vermutlich noch nicht benutzt; vgl. dazu auch unten Text 141, g – h und allgemein Bd. III 324 ff. Zu *b* vgl. eingehender

140: Aš̌ʿarī, *Maq.* 402, 8 ff.:

„Abū l-Huḏail und seine Schule lehrten: *a* Alles, was durch das Handeln des (Menschen) ausgelöst wird (*tawallada*) und ⟨dessen Zustandekommen (*kaifīya*)⟩ bekannt ist, (geht als) sein Handeln (auf ihn selber zurück), *b* z. B. ein Schmerz, der aufgrund eines Schlages entsteht, oder der Flug eines Steines, wenn er ihn schleudert, ebenso sein Abwärtsgleiten (*inḥidār*), wenn jemand ihn aus seiner Hand (einen Abhang hinab)stößt, oder sein Aufsteigen, wenn jemand ihn nach oben wirft, ein Geräusch, das beim Gegeneinanderschlagen zweier Gegenstände entsteht, und das Austreten des Lebensodems (*rūḥ*), wenn man den Lebensodem als Körper (betrachtet), bzw. sein Zunichtewerden, wenn (man ihn) als Akzidens (ansieht). *c* All dies ist sein Handeln. *d* Er behauptete, (der Mensch) könne an sich selber und an etwas anderem (etwas) bewirken durch eine Ursache, die er an sich selber entstehen läßt. *e* (Dagegen) sind Lustempfindung, Farben, Geschmäcke, Gerüche, Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, Feigheit und Tapferkeit, Hunger und Sättegefühl, Wahrnehmung und Wissen, das in jemandem anders bei seinem Handeln entsteht, alle nach seiner Meinung von Gott bewirkt. *f* Bišr b. al-Muʿtamir betrachtete dies alles als vom Menschen bewirkt, sofern die Ursache dazu von ihm ausgeht. *g* Abū l-Huḏail behauptete demgegenüber, daß dies alles nicht von seinem Handeln ausgelöst werde und auch in seinem Zustandekommen nicht bekannt sei; *h* was er an sich selber bewirke, seien Bewegung und Ruhe, Wollen und Wissen und dasjenige, welches in seinem Zustandekommen bekannt sei, (weiterhin) das, was durch Bewegung und Ruhe an ihm selber oder etwas anderem ausgelöst wird und was durch seinen Schlag und das von ihm bewirkte Gegeneinanderschlagen zweier Gegenstände ausgelöst wird.

i Er behauptete, der Mensch bewirke die Wirkungen an etwas anderem durch die Ursachen, die er an sich selber hervorbringe. *k* Würde jemand einen andern mit einem Pfeil beschießen und sterben, bevor der Pfeil sein Ziel erreicht, der Pfeil dann aber den Beschossenen erreichen und ihm einen Schmerz zufügen und ihn töten, so würde er den Schmerz und den Tod, welche nach seinem eigenen Tode eintreten, durch eben jene Ursache hervorbringen, die er zu seinen Lebzeiten hervorgerufen hat. *l* Ebenso würde er, wenn er hingerichtet würde, (selbst) als Hingerichteter noch an anderem wirken aufgrund einer Ursache, die zu seinen Lebzeiten von ihm ausging. *m* Allerdings war es weder nach seiner Ansicht noch nach der des Bišr b. al-Muʿtamir möglich, daß der Mensch ein Handlungsvermögen oder ein Leben oder einen Körper bewirkt."

Hiermit ist vor allem Text XVII 17 zu vergleichen. Die zweimal fast wörtlich wiederholte Beschreibung des *tawallud*-Vorgangs (*d* und *i*) begegnet dort 17, g; vgl. auch hier *f*. Die Beispiele sind allerdings nur z. T. identisch. Manche sind stärker differenziert: Schmerz (*b*) wird anders behandelt als Lust (*e*); beim Stein werden mehrere Arten der Bewegung unterschieden (*b*). Hunger und Sättegefühl in *e* sind wohl so zu verstehen, daß man sie bei sich selber erzeugt, indem man entweder fastet oder ißt; Bišr hatte von dem Wohlbehagen gesprochen, das man sich bereitet, wenn man etwas zu sich nimmt (XVII 17, a). Bei Wahrnehmung und Wissen, die unmittelbar darauf folgen, wird dagegen explizit der Fall herausgehoben, daß sie bei jemandem anders ausgelöst werden; damit ist *h* (wo wieder vom Wissen die Rede ist), allerdings auch Text 142 zu vergleichen. Wie Abū l-Huḏail – bzw. Bišr b. al-Muʿtamir – sich die „Erzeugung" von Feigheit und Tapferkeit vorstellte (*e*), weiß ich nicht; vielleicht ist gemeint, daß jemand durch sein martialisches Auftreten seinen Gegner ins Bockshorn jagt. Allerdings wird man berücksichtigen müssen, daß es sich ohnehin um ein Negativbeispiel handelt. Gesagt ist ja zuerst nur, daß Abū l-Huḏail hierbei *tawallud* ausschloß; wenn in *f* dann alle Beispiele Bišr b. al-Muʿtamir zugeschrieben werden, so mag dies ganz summarisch gemeint sein.

Eine terminologische Schwierigkeit erhebt sich bei dem Worte *inḥidār*, mit dem in *b* eine Abwärtsbewegung des Steines umschrieben wird; diese wird ausgelöst

[48] Ich lese *nafsihī* statt *baʿḍihī*.

durch Werfen oder Stoßen (*zaǧǧat az-zāǧǧ min yadihī*; in *Maq.* 404, 6 auch *ramy*) bzw. Schleudern (*ṭarḥ*; so *Maq.* 401, 1) und tritt in Gegensatz zum Wurf nach vorne (*ḏihāb* durch *daf'*) und zum Wurf nach oben (*taṣā'ud* durch *ramy*). Die Frage ist, ob ein senkrechter Fall gemeint ist oder ein Abwärtsgleiten auf einer schiefen Ebene. Ich habe mich für letzteres entschieden, weil erstens die Wortbedeutung dafür zu sprechen scheint (vgl. auch Lane, *Lexicon* 530 c) und zweitens der senkrechte Fall mit *nazala* (so Text 73, a) oder *hawā* (Text 72) oder *hubūṭ* (Text 77, a) bezeichnet wird. Auch in der Parallele Text 30, e–f paßt die Bedeutung „auf einer schiefen Ebene hinabgleiten" wesentlich besser. Dagegen ist in 77, a offenbar die Fallkurve beim Wurf gemeint und in den Texten IV 29 sowie XXII 115, f und 125, d sogar der freie senkrechte Fall. Vgl. auch *Intiṣār* 31, 14 f., wonach das *inḥidār* in der Natur des Steines liegt.

Zu der für Abū l-Huḏail charakteristischen Formel *mā yu'lamu kaifiyatuhū* in g–h bzw. a (wo sie vom Herausgeber mit Recht ergänzt ist) vgl. Text 22 und 85; zur Erklärung s. Bd. III 249. Zu der Distinktion beim Austreten des Lebensodems (*b*) s. o. Text 117, c und 119. *a* und *e* auch Nāši', *Ausaṭ* 108, 9 ff. § 142–43 sowie Šahrastānī 35, apu. ff./74, 2 f. Zu *k–l* vgl. die Kontroverse in

141: *Intiṣār* 60, 9 ff. (= 76, 12 ff. NYBERG):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* Und alle Mu'taziliten, die mit ihm (d. h. Abū l-Huḏail) in der Annahme übereinstimmen, daß es kausale Auslösung (*tawallud*) gebe, behaupten, Tote (könnten) lebende, gesunde und kräftige (Menschen) töten (und zwar) realiter, nicht nur im übertragenen Sinne, und (Menschen), die nicht (mehr) seien, (könnten) solche töten, die (noch) existieren, und ihnen die Seele aus dem Körper treten lassen, (und zwar) im eigentlichen, nicht im umfassenderen oder generellen Sinne (des Wortes)".

Ḫaiyāṭ: „*b* Wenn er mit seiner Formulierung ‚Tote (können) Gesunde töten, und solche, die nicht mehr sind, solche, die noch sind' meint, daß Tote direkt mit ihren (eigenen) Gliedern und ihren Schwertern die (genannte) Handlung vollziehen und die Köpfe abschlagen, so ist dies absurd, und kein einziger Mu'tazilit noch irgendein anderer hat dies gelehrt. *c* Wenn er aber meint, Lebende, die zu Handlungen befähigt sind, vollbrächten, während sie leben, gesund und unversehrt sind und die Fähigkeit besitzen, Handlungen, von denen (weitere) Handlungen nach ihrem Tode ausgelöst werden, und die nach ihrem Tode ausgelösten Handlungen würden (dann auch) auf sie zurückgeführt, da sie dies zu ihren Lebzeiten in Gang gebracht hätten (*kānū qad sannūhu*) und etwas getan hätten, was dies notwendig hervorbringt – wie wenn z. B. jemand einen Stein vom Gipfel eines Berges herabwirft und dieser zur Erde fällt, Gott aber dann denjenigen, der den Stein geworfen hat, sterben läßt, bevor der Stein zur Erde gelangt ist –, (wenn er das meint,) so sagen wir (in der Tat), daß das Zu-Boden-Fallen des Steines durch das Werfen ausgelöst ist, nachdem der Werfende (selber schon) tot ist, und also auf ihn und niemanden sonst zurückgeführt wird. Ebenso sagen wir, wenn jemand seinen Bogen auf ein Ziel hin spannt und Gott ihn, nachdem der Pfeil den

Bogen verlassen hat, sterben läßt: Der Flug des Pfeils ist (auch) nach dem Tod des Schützen ausgelöst dadurch, daß dieser ihn abgeschossen hat; also wird er auf ihn zurückgeführt und niemanden sonst.

d Dies läßt sich folgendermaßen beweisen: Die Tatsache, daß ein Pfeil, wenn er von jemandem abgeschossen wird, davonfliegt, läßt nicht mehr als vier Erklärungen zu: entweder handelt es sich um einen Akt Gottes oder des Pfeils oder einen Akt ohne Agens oder einen Akt des Schützen. *e* Ein Akt Gottes kann es aber nicht sein; denn der Schütze beteiligt Gott nicht an seinen Handlungen noch zwingt er ihn zu ihnen. Gott ist ja frei in seinen Handlungen. *f* Sonst könnte es geschehen, daß der Schütze den Pfeil abschießt, ohne daß Gott ihn fliegen läßt, und er also nicht davonfliegt. *g* Wäre dies aber möglich, so könnte es auch geschehen, daß (der Engel) Gabriel seine Energie auf eine Nuß richtet (*an ya'tamida 'alā ǧauza^{tin}*) und sie fortschleudert, Gott aber sie nicht fliegen läßt und sie also nicht davonfliegt. *h* Oder daß der stärkste Mensch mit dem schärfsten Schwert seine Energie auf ein Rohr richtet, Gott aber nicht geschehen läßt, daß es abgeschnitten wird, und es also (in der Tat) nicht abgeschnitten wird. *i* Oder daß Feuer und Halfagras zusammengebracht werden, Gott aber nicht geschehen läßt, daß es verbrennt, und es also (in der Tat) nicht verbrennt. *k* Dies (anzunehmen,) ist eine Art Skepsis, und das gehört mit zur Sophisterei. – *l* Wir sagen (weiterhin): Der Flug des Pfeils kann auch nicht ein Akt des Pfeils (selber) sein; denn der Pfeil ist tot und unbelebt und unbefähigt, und was so ist, von dem kann kein Handeln ausgehen, ebensowenig wie es frei entscheiden, wollen oder wissen kann. *m* Der Flug des Pfeils kann aber auch nicht ein Akt ohne Agens sein; denn sonst könnte es auch einen Brief ohne Schreiber oder eine Goldschmiedearbeit ohne Goldschmied geben. *n* Gäbe es aber dies, so könnte es auch einen Schreiber ohne Schreiben und einen Handelnden ohne Handeln geben; das jedoch wäre absurd. *o* Da alle diese Interpretationen falsch sind, bleibt nur, daß der Flug des Pfeils auf den Schützen und niemanden sonst zurückzuführen ist, da dieser derjenige war, der ihn verursacht hat.

p Sodann möchte ich dich (Leser) wissen lassen, daß der Autor (Ibn ar-Rēwandī selber) von alldem miterfaßt ist, womit er die Anhänger der *tawallud*-Theorie unter den Mu'taziliten verunglimpft. *q* Wir sagen nämlich zu ihm: Gib uns Bescheid über den Fall, daß ein Mann seinen Bogen spannt und Gott ihn dann sterben oder vergehen läßt oder aufhören läßt zu existieren, nachdem der Pfeil sich von seiner Hand gelöst hat; dann erreicht der Pfeil hinterher einen Menschen und tötet ihn – wer ist es dann, der diesen getötet hat? *r* Er würde da u. a. antworten: ‚Der Schütze hat ihn getötet, und ihn zu töten heißt, daß er ihn mit dem Pfeil erschießen wollte, nur daß man ihn nicht einen Töter und dieses Wollen nicht Töten nennt, bevor der Pfeil sein Opfer erreicht und dieses seine Seele ausgehaucht hat'. *s* Da wäre ihm dann zu entgegnen: Wenn der Pfeil erst sein Opfer erreicht und dieses seine Seele aushaucht, nachdem Gott den Schützen hat sterben lassen oder ihn aufhören läßt zu existieren, hast du ihn dann nicht Töter genannt, insofern er einen Lebenden tötet, obgleich er (selber schon) tot ist? Und wird da nicht jemand, der nicht

mehr ist, Töter jemandes genannt, der noch da ist und lebt und Handlungsfähigkeit hat? Das ist genau das, was du bei Abū l-Huḏail und den anderen Muʿtaziliten, welche die *tawallud*-Theorie vertreten, mißbilligst."

a vgl. Aʿsam 130 nr. 79/Übs. 197. *d* – *o* ist eine Argumentation Ḫaiyāṭs im Sinne der Baġdāder Schule, die nicht unbedingt die Intention Abū l-Huḏail's trifft. Sie beruht in ihrer ersten Hälfte auf einer reductio ad absurdum (in *f*), die Abū l-Huḏail so nicht akzeptiert hätte; von einem der folgenden Beispiele (*i*) ist dies ausdrücklich überliefert (s. o. Text 77, a). In *g* – *h* wird die Absurdität dadurch hervorgehoben, daß selbst die größte Kraft unter dieser Voraussetzung nicht unbedingt ein Ergebnis zeitigen müßte; nur darum wird der Erzengel Gabriel bemüht. Den Begriff *iʿtimād* benutzt Ḫaiyāṭ hier in der Tradition des Naẓẓām (vgl. Bd. III 324 ff.); für Abū l-Huḏail ist er wahrscheinlich nicht charakteristisch. *m* – *n* richtet sich gegen die Theorie des Ṯumāma (s. o. Text XIX 4, c); auch von ihr hält Ḫaiyāṭ also nichts. Zu *taǧāhul* im Sinne von „Skepsis" (*k*) vgl. meine *Erkenntnislehre des Īǧī* 231.

142: Aššʿarī, *Maq.* 410, 3 ff.:

„Manche lehrten: Der Mensch kann nicht an einem andern Wissen bewirken noch bei sich selber oder an einem andern Wahrnehmung. Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail und des Ǧubbāʾī."

143: *Maq.* 312, 1 f.:

„(Abū l-Huḏail) lehrte: *a* Die Wahrnehmung wohnt im Herzen, nicht im Auge. *b* Sie ist das notwendig gegebene Wissen."

144: *Maq.* 569, 9 f.:

„Abū l-Huḏail behauptete, Wahrnehmung sei Erkenntnis durch das Herz (*ʿilm al-qalb*)".

145: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* IX 12, 13 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail lehrte, Wahrnehmung sei nach Art einer Erstschaffung (*iḫtirāʿ*) von Gott gewirkt, wie auch Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) lehrt. *b* Aber (Abū l-Huḏail) fügt hinzu: Es ist (durchaus) möglich, daß jemand gesundes Augenlicht hat und alles, was (einem Sehvorgang) im Wege steht, aufgehoben ist und Gott (dennoch) für ihn keine Wahrnehmung schafft; dann nimmt er

das, was ihm vor Augen steht[49], nicht wahr. *c* Gott kann auch die Erkenntnis der Farben im Herzen eines Blinden schaffen, der nie eine Farbe gesehen hat. *d* Und der Meister Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) erklärte dies für ausgeschlossen ...".

Vgl. die Übersetzung bei Hecker, *Reason and Responsibility* 8. Daß in *b* wieder Abū l-Huḏail gemeint ist, geht aus *d* hervor; vgl. dazu *Muġnī* IV 55, 15 ff. (wenn die Wahrnehmung dort als *maʿnā* bezeichnet wird, so ist dies wohl eine Konsequenz, die erst Ǧubbāʾī zog; vgl. ib. 17 ff.). Zu *c* s. o. Text 77, b.

146: Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ* 55, 3 ff./44, 9 f.:

„*a* Man fragte ihn, ob (es möglich sei, daß) der Gesichtssinn nicht funktioniert, während Wahrnehmung sich vollzieht, *b* und ob (analog dazu) das Leben nicht (mehr) vorhanden ist – wenn es nämlich ein Akzidens ist –, während ein Wissensakt sich vollzieht. *c* Da machte er keinen Unterschied und auch keinen Rückzieher".

a – b ist als *muʿāraḍa* gemeint; aus *a* (= 145, c) wird *b* analog gefolgert, wobei Abū l-Huḏail's Lehre, daß das Leben ein Akzidens ist (s. o. Text 117, c und 123) als Bestätigung dient. *b* würde Abū l-Huḏail dann zwingen, die Grabesstrafe anzuerkennen; denn bei ihr vollzieht der Mensch im Gespräch mit den Engeln einen Wissensakt, nachdem er schon tot ist. Jedoch ist *c* kaum mehr als üble Nachrede; denn Abū l-Huḏail hat sehr wohl zwischen *a* und *b* differenziert (s. o. Text 77, d und 128, f). Die Übersetzung von Lecomte (49 § 46) ist unrichtig. Zur Sache (Text 143 – 146) vgl. Bd. III 250; zu *b* auch ib. 248.

147: Masʿūdī, *Murūǧ* VI 370, 1 ff./IV 237 f. nr. 2568:

„*a* Die Liebe verschließt die Augen und versiegelt die Herzen; sie zehrt[50] am Körper und letzt sich an der Leber. *b* Der Liebende fällt von einer Ansicht in die andere und ändert (fortwährend seine) Vorstellungen. *c* Keine Hoffnung[51] ist ihm ungetrübt; kein Versprechen bleibt ihm unversehrt[52]; schnell treffen ihn die Wechselfälle (des Glücks). *d* Sie ist ein Schluck vom Todestrank und eine Kostprobe (*nuġba*) aus den Zisternen des ewigen Abschieds (*ṯukl*)[53]. *e* Aber sie ist (Zeichen) der Großmut, die in der Natur (des Menschen) wohnt, und der Anmut, die im Charakter sich findet. *f* Der Liebende

[49] Ich lese, eine Konjektur von M. Bernand aufnehmend (SI 37/1973/50, Anm. 2), *yaḥduru bihī* statt *yuḥṣūnahū*. Vgl. auch *Muġnī* IV 55, 17.

[50] Ich folge hier den Lesarten bei Pellat.

[51] Ich lese mit IḪ IV 266, 12 *marǧūw* statt *mauǧūd*. *Mauǧūd* ist als Binnenreim zu dem folgenden *mauʿūd* hineingeraten; jedoch ist der Text nicht durchgehend im *sağʿ* formuliert.

[52] Gemeint ist wohl: „Nichts, was ihm versprochen ist, verwirklicht sich so, wie er es sich wünscht".

[53] *ḥiyāḍ aṯ-ṯukl* steht hier wohl für *ḥiyāḍ al-maut* (vgl. Lane, *Lexicon* 670 c), um im Ausdruck gegenüber dem vorhergehenden *naqīʿ al-maut* abzuwechseln.

ist freigebig; er hört nicht auf die Mahnung der Sparsamkeit noch horcht er auf die Forderung des Tadels".

Übernommen bei IḤ IV 266, 10 ff. und ʿAbbās al-Qummī, *Kunā* I 174, 11 ff.; verkürzt auch bei Ibn al-ʿArabī, *ʿAwāṣim* II 86, 4 ff. (a – b) und Dailamī, *ʿAṭf* 31, 2 f. (e). Vgl. die Übersetzung von J. S. Meisami in JRAS 1989, S. 271. Von den Varianten habe ich nur die wichtigen berücksichtigt. Der Text ist apokryph; er steht in dem Symposion über die Liebe, das der Barmakide Yaḥyā b. Ḫālid abgehalten haben soll (vgl. Bd. III 31, Anm. 3). Anders

148: Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar* I 146, 5 ff.:

„Weder in der Drehung der Sphäre noch in der Zusammensetzung der Elementarqualitäten (*ṭabāʾiʿ*), weder gedacht noch sinnlich wahrgenommen (*lā fī l-qiyās wa-lā fī l-ḥiss*), weder im Notwendigen noch im Möglichen kann es etwas geben, das liebt, ohne daß das von ihm Geliebte (gleichfalls) eine Neigung zu ihm verspürt".

Derselbe Ausspruch leicht verkürzt auch bei Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rauḍat al-muḥibbīn* 89, 13 f. > Muġulṭāʾī, *al-Wāḍiḥ al-mubīn* 36, 3 ff. Spies. Die Quelle ist vorläufig nicht festzustellen. Sollte es sich letzten Endes um ein Fragment aus Abū l-Huḏail's *ḫuṭba falakīya* handeln? (s. o. Werkliste nr. 56; dazu Bd. III 209, Anm. 5).

D: Sünde und Entgelt.

149: Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 113, 3 ff.:

„... im Gegensatz zu Ǧubbāʾī und Abū l-Huḏail, welche lehren: Der Schmerz hat nur dann einen positiven Sinn im Heilsplan (*yaḥsunu*), wenn man ihn verdient oder wenn er (durch etwas Gutes) ausgeglichen wird, sonst nicht."

Im Arabischen ist der Satz substantivisch formuliert: *lā yaḥsunu illā lil-istiḥqāq wa-lil-ʿiwaḍ*. Dabei ist zu klären, wie *ʿiwaḍ* verstanden werden soll: ob der Schmerz eine Sünde ausgleicht oder durch eine spätere Wohltat ausgeglichen wird. Auch im ersteren Fall könnte nur an eine spätere Sünde gedacht sein; denn ginge sie dem Schmerz voraus, so wäre er ja verdient. Jedoch bedeutet *ʿiwaḍ* in der muʿtazilitischen Theologie offenbar immer das positive Entgelt (so etwa bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 134, 3 ff. und Šahrastānī 58, 2 ff./127, 6 ff.; vgl. dazu Übersetzung und Kommentar von Gimaret, *Livre des Religions* 281 ff.). Das Wort heißt ja auch sonst „Wiedergutmachung" (Lane, *Lexicon* 2197). Vgl. damit

150: Mānkdīm, ŠUḤ 494, apu. ff.:

„... im Gegensatz zu dem, was Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī), Abū l-Huḏail und manche Angehörige der Baġdāder Schule lehren ..., daß man nämlich (den Ausgleich für erlittene Schmerzen usw.) immerwährend verdient (*ʿalā ṭarīq ad-dawām*, also nicht bloß einmalig wie bei einem Blutgeld)."

Zur Sache vgl. Bd. III 278.

151: Pseudo-Ibn Kaisān, *al-Maṣābīḥ fī tafsīr al-Qurʾān*, Hs. Chester Beatty 3538:

„*a* Abū l-Huḏail schreibt in seinem *K. al-Ḥuǧǧa*: Ḥasan al-Baṣrī und seine Schüler vertraten die Ansicht, daß die Paradiesesfreuden der unmündigen Kinder die Belohnung für den Glauben seien, den diese in der Präexistenz (*fī ḏ-ḏarr*) gezeigt hätten. *b* Würde nun jemand aufgrund dessen sagen, daß Gottes Weisheit, als er damals den Bund mit ihnen schloß, eben darin lag, ihre Paradiesesfreuden (nicht zu einer bloßen Gnade, sondern) zu einer Belohnung werden zu lassen, damit diejenigen, die für ihre Werke belohnt werden, und diejenigen, denen eine Gnade zuteil wird, nicht gleich behandelt würden, so hätte das einiges für sich".

a auch bei Ṭūsī, *Tibyān* V 35, 11 ff.: zur Ansicht des Ḥasan al-Baṣrī s. o. Text IX 10. Es geht um die Exegese des *a-lastu bi-rabbikum* von Sure 7/172. Zuvor hieß es in dem zitierten Text, daß das Ḥadīṯ, das man an diesen Koranvers anknüpfte und in dem davon die Rede war, daß Gott die Nachkommenschaft Adams in der Präexistenz aus dessen Lenden nahm (vgl. HT 32 ff.), von manchen Theologen verworfen worden sei, weil sich daraus ein Beweis für Seelenwanderung ableiten lasse. Ḥasan al-Baṣrī hat demgegenüber darauf verwiesen, daß das „Ja, wir bezeugen es", mit dem die Menschen damals auf die Frage Gottes antworteten, einen primordialen Glaubensakt darstelle, von dem nur ein mündiger und erwachsener Mensch sich wieder lossagen könne. Abū l-Huḏail scheint sich dem anzuschließen. Ob allerdings *b* eine Betrachtung ist, die dieser selber daran knüpfte, oder ob hier schon wieder der Autor des *Tafsīr* spricht, läßt sich nicht entscheiden; das Ende des Zitates ist nicht markiert. Der *Tafsīr* stammt im übrigen nicht von dem Philologen Ibn Kaisān (gest. 299/912 oder 320/932), dem er in der Handschrift zugeschrieben wird (zu ihm vgl. GAS 9/158 ff.), sondern wahrscheinlich von dem Wesir al-Ḥusain b. ʿAlī al-Maġribī (gest. 418/1027; zu ihm jetzt P. Smoor in: EI² V 1211 f. und I. ʿAbbās, *al-Wazīr al-Maġribī*, Amman 1988). Der Nachweis wird geführt in der Dissertation von U. Y. Ismail, *A Critical Edition of the Maṣābīḥ fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm attributed to Ibn Kaysān al-Naḥwī*, PhD Manchester 1979. Der von mir übersetzte Passus steht dort S. 151, ult. ff. des arabischen Textes. – Zu der Formulierung *fī ḏ-ḏarr* vgl. Bd. III 278 und eingehend jetzt Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le Shîʿisme originel* 41 und 82 ff.

152: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 3, 7 f.:

„*a* Man berichtet von Abū l-Huḏail: Jemand, der ermordet worden ist, wäre gewiß zu diesem Zeitpunkt ohnehin gestorben, wenn er nicht gerade dann ermordet worden wäre."

So auch *Maq.* 257, 1 f.; Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 142, pu. f.; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 84, 9; Mānkdīm, ŠUḤ 782, –4 f.; Muwaffaq, *Iḫāṭa*, fol. 223 b, 3 f.; Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB V 134, –5 f.; Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* II 686, 12 ff.; Suyūrī, *Iršād aṭ-ṭālibīn* 291, –6 f.; allgemein dazu Gimaret, *Livre des Religions* 197, Anm. 41. Wahrscheinlich liegt letzten Endes eine Angabe bei Kaʿbī zugrunde, den ʿAbdalǧabbār kurz vorher genannt hat. Šahrastānī formuliert dasselbe etwas weniger logisch (36, 8 f./75, 3 f.). Ṣafadī, der sonst im allgemeinen von ihm übernimmt, hat *Wāfī* V 161, 15 ff. den Sachverhalt auf den Kopf gestellt. Kurze Begründungen finden sich bei Baġdādī, Ibn Abī l-Ḥadīd, Suyūrī und Ibn Mattōya (*Muḥīṭ* II 405, 12 f.), etwas eingehender, jedoch ohne klaren Bezug auch in einem späten muʿtazilitischen Traktat, von dem nur der Schluß erhalten ist (Hs. Ambrosiana F 36, fol. 3 b, 18 ff.):

„*b* Wäre er nicht ermordet worden, so wäre er bestimmt (auch so) gestorben. *c* Sie argumentierten folgendermaßen: Würden wir für möglich halten, daß er (weiter) leben (könnte) oder auch nicht, so würde der Mörder die dem (Opfer) ‚bestimmte Frist' (Sure 6/2 usw.) abkürzen. Das geht aber nicht, weil es in der Schrift heißt: ‚... sie bleiben nicht eine Stunde (hinter ihrer Frist) zurück noch gehen sie (ihr) voraus' (Sure 10/49 usw.)".

„Sie" in *c* sind Abū l-Huḏail und die Prädestinatianer (*muǧbira*), die von dem muʿtazilitischen Verfasser hier zusammengenommen werden. Zur Auseinandersetzung mit Abū l-Huḏail's Position vgl. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XI 6, 10 ff.; zum Problem Bd. III 279 und Kap. D 2.1.1.

153: Šahrastānī 36, 9 ff./75, 5 ff.:

„*a* (Der Begriff) Lebensunterhalt (läßt sich) auf zweifache Weise (verstehen): *b* erstens die von Gott geschaffenen Dinge, aus denen man Nutzen zieht und von denen sich sagen läßt ‚Er hat sie als Lebensunterhalt für die Menschen geschaffen'. *c* Danach wäre es also irrig, zu sagen: ‚Jemand hat etwas verzehrt oder Nutzen aus etwas gezogen, das Gott nicht als Lebensunterhalt geschaffen hat', weil damit ausgesagt wäre, daß es Körper gebe, die nicht von Gott geschaffen sind. *d* Zweitens nur das in diesem Lebensunterhalt, was Gott (entsprechend) für die Menschen qualifiziert hat. *e* Da ist (dann nur) das sein Lebensunterhalt, was er für erlaubt erklärt hat. Was er dagegen verboten hat, ist kein Lebensunterhalt; m. a. W.: Danach zu greifen, ist nicht Gegenstand eines Gebotes."

Vgl. dazu Übersetzung und Kommentar bei Gimaret, *Livre des Religions* 197. Der Passus ist nicht ganz klar. Bei Šahrastānī sieht es so aus, als hätte Abū l-Huḏail beide Meinungen vertreten; er hätte sich also nicht entschieden. Nach Ṣafadī, *Wāfī* V 161, 17 war nur der zweite Standpunkt (*d–e*) die Lehre Abū l-Huḏail's. Unsicher bleibt auch, ob *c* und *e* Interpretamenta Šahrastānīs sind oder zu Abū l-Huḏail gehören. Bei Aš'arī wird Abū l-Huḏail's Ansicht nicht erwähnt; jedoch scheint aus seiner Darstellung der Kontroverse hervorzugehen, daß Abū l-Huḏail wie vorher in der Frage des *aġal*, so auch hier noch nicht mit der späteren Schulmeinung übereinstimmte. Was Šahrastānī unter seinem Namen berichtet, wird dort in ähnlicher Weise den *ahl al-iṯbāt* zugeschrieben (zu ihnen vgl. Kap. C 5.2):

154: *Maq.* 257, 6 ff.:

„Die Muʿtazila lehrte: *a* Die Körper sind von Gott geschaffen, ebenso der Lebensunterhalt (der einzelnen Menschen, *al-arzāq*); er ist von Gott gespendet. *b* Wer jemandem Geld oder Speise raubt und (dies selber) verzehrt, verzehrt etwas, das Gott dem andern als Lebensunterhalt gespendet hat und nicht ihm. *c* Sie behaupteten allesamt, daß Gott Verbotenes nicht als Lebensunterhalt spenden (könne), ebenso wie er über Verbotenes nicht verfügen lasse. *d* Gott spende nur das als Lebensunterhalt, worüber er sie (selber) verfügen lasse, nicht das, was man sich widerrechtlich angeeignet habe.

e Die *ahl al-iṯbāt* lehren: Es gibt zwei Arten von Lebensunterhalt, das, worüber Gott den Menschen verfügen läßt, und das, was er zu einer Nahrung für ihn und zu einer Bestandsgrundlage für seinen Körper gemacht hat, auch wenn es ihm verboten ist. *f* (Letzteres) ist sein Lebensunterhalt, da Gott es zu einer Nahrung für ihn gemacht hat; denn es ist eine Bestandsgrundlage für seinen Körper."

155: *Maq.* 266, 13 ff.:

„Manche lehrten: *a* Der Glaube, das ist die Summe der Gehorsamswerke, der obligatorischen und der supererogatorischen. *b* Sünden gibt es zweierlei: läßliche und schwere, und von den schweren gibt es (wieder) zweierlei: solche, die Unglauben sind, und solche, die es nicht sind. *c* Menschen werden auf dreierlei Weise zu Ungläubigen: wenn jemand Gott mit seiner Schöpfung gleichmacht, wenn jemand ihm bösen Ratschluß oder lügnerische Aussage zuschreibt, und wenn jemand das zurückweist, worauf sich die Muslime (in der Überlieferung) nach ihrem Propheten aufgrund eines (expliziten) Textes oder durch Übereinkunft (*tauqīf*^{an}) geeinigt haben. *d* Diese (Theologen) bezeichneten also denjenigen als Ungläubigen, der behauptet, Gott sei ein zusammengesetzter begrenzter Körper, dagegen nicht jemanden, der ihn einen Körper nennt, ohne ihm die Charakteristika (*maʿānī*) von Körpern zu verleihen. *e* Sie bezeichneten den als Ungläubigen, der behauptet, man könne Gott sehen wie die (üblichen) sichtbaren (Dinge), aufgrund

von Gegenüberstehen und Vis-à-vis-Sein oder an einem bestimmten Ort, an dem er sich aufhält, der dagegen nicht behauptet[54], man könne ihn zwar sehen, aber nicht so wie die (übrigen) sichtbaren Dinge. *f* Sie bezeichneten den als Ungläubigen, der behauptet, Gott habe das Unrecht (*ǧaur*) geschaffen und Dummes gewollt oder Gelähmte bzw. Menschen ohne Handlungsvermögen (*al-ʿaǧaza*), deren (körperliches) Unvermögen irreversibel (*ṯābit*) ist, (zur Einhaltung des Gesetzes) verpflichtet; denn diese (Leute) halten mit ihrer Behauptung Gott für dumm oder ungerecht. *g* Dagegen bezeichneten sie nicht als Ungläubigen jemanden, der auf einen (in Wirklichkeit) Handlungsfähigen die Bemerkung münzt: ‚Gott hat ihn (zur Einhaltung des Gesetzes) verpflichtet, obgleich er gar nicht handlungsfähig ist'; denn dieser hat nach ihrer Ansicht zwar über den (in Wirklichkeit) Handlungsfähigen etwas Falsches gesagt und ausgesagt, er sei gar nicht handlungsfähig, aber nicht über Gott, soweit dieser ihn (zur Einhaltung des Gesetzes) verpflichtet, und diesen nach ihrer Ansicht auch nicht mit nutzlosem Unfug (*ʿabaṯ*) in Verbindung gebracht. *h* Die diese Lehre verbreiten, sind die Anhänger des Abū l-Huḏail, und (schon) Abū l-Huḏail (selber) vertrat sie.

i Man berichtet von ihm, die läßlichen Sünden würden demjenigen vergeben, der die schweren Sünden vermeidet, (und zwar) auf dem Wege des Gnadenerlasses (*tafaḍḍul*), nicht auf dem Wege des Verdienstes. *k* Er behauptete, der Glaube sei ganz Glaube an Gott, *l* wobei manches davon, wenn es unterlassen werde, Unglaube (bedeute), anderes nur tiefe Sündhaftigkeit (*fisq*), aber nicht Unglaube, wie z. B. das (Unterlassen des) Gebet(es, oder des) Ramaḍānfasten(s), wieder anderes nur läßlich(e Sünde), nicht aber tiefe Sündhaftigkeit noch Unglaube, und schließlich manches weder Unglaube noch überhaupt Sündhaftigkeit, wie etwa (das Unterlassen der) opera supererogationis."

a ähnlich auch bei Mānkdīm, ŠUḤ 707, apu. f.; Muwaffaq, *Iḫāṭa* 213 a, –4 ff.; Muḥammad aṭ-Ṭūsī, *Tamhīd al-uṣūl* 293, 8 ff./(pers.) 640, 9 ff. Sie alle erwähnen den Satz, weil Ǧubbāʾī und Abū Hāšim später abwichen. Zu *a*–*e* ist *l* zu vergleichen; Aš'arī benutzt in *i*–*l* eine andere Quelle. Zu *c* vgl. *Maq.* 477, 12 f.; jedoch werden dort nur die beiden ersten Arten des Unglaubens erwähnt. Sinngemäß vollständig, aber verkürzt noch bei Qāḍī ʿIyāḍ, *Šifāʾ* II 1062, apu. f. Zur Sache Bd. III 287 f.; zu den in *e* erwähnten Bedingungen optischer Wahrnehmung ib. 354 und I 366.

[54] Die Stelle ist u. U. verderbt. Erwarten sollte man: „dagegen bezeichneten sie nicht den als Ungläubigen, der behauptet ...". Auffällig ist, daß *yaz'umū* hier im Plural steht und dabei doch dem vorhergehenden *man za'ama* korrespondieren soll; jedoch findet sich dieser Wechsel im folgenden gleich noch einmal.

156: *Maq.* 270, 6 ff.:

„*a* (Ǧubbāʾī) behauptete, der Entschluß zur schweren (Sünde) sei selber eine schwere (Sünde), der Entschluß zur läßlichen (Sünde) selber läßlich und der Entschluß zum Unglauben selber Unglaube. *b* Ebenso lautet auch die Lehre des Abū l-Huḏail; er lehrte, daß derjenige, der einen Entschluß faßt, (zu beurteilen sei) wie der, der ihn ausführt."

157: Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 276, ult. f.:

„Gott leitet die Ungläubigen in gleicher Weise recht wie die Propheten und die Frommen. Diese haben ihnen nichts an helfender Gnade, Gunst oder Stärkung voraus."

158: Tauḥīdī, *Baṣāʾir* IV 253, 1 ff./[2]IV 215 f. nr. 783:

„Kaʿbī schreibt: Ǧaʿfar b. Muḥammad b. Ḥarb berichtet: Ich fragte Abū l-Huḏail, ob ein Mann von der Straße, der den Koran nicht für geschaffen hält, ungläubig sei. Er antwortete mit Nein. Da sagte ich: Ist er denn ungläubig, wenn er sagt, das Firmament sei ungeschaffen. Da antwortete er: Ja. Ich sagte: Wo ist denn da der Unterschied? Er antwortete: Ersteres ist umstritten, letzteres (daß das Firmament geschaffen ist) dagegen allgemein anerkannt".

Vielleicht ein Zitat aus dem *K. al-Uṣūl* des Ǧaʿfar b. Ḥarb (Werkliste XXVIII, nr. 4).

159: Aš'arī, *Maq.* 475, 12 f.:

„*a* (Die Muʿtaziliten) waren verschiedener Meinung darüber, ob eine Drohung (mit Höllenstrafe) auch schon sich auf läßliche Sünden beziehen könne. *b* Abū l-Huḏail und andere hielten das für möglich. *c* Manche (aber) lehrten: Darauf kann eine (solche) Drohung sich nicht beziehen; denn (die läßlichen Sünden) werden verziehen, und zwar aufgrund der Verdienste, die man durch das Vermeiden schwerer Sünden erwirbt."

160: Ibn ʿAqīl, *Funūn* 55, 11 ff. nr. 65:

„*a* Abū l-Huḏail, zu seiner Zeit die anerkannte Autorität in der Muʿtazila, hielt dafür, daß es kein indifferentes (*mubāḥ*) Handeln gebe, sondern daß die Werke, die von uns ausgehen, entweder als Gehorsamswerk oder als Sünde geschehen. *b* Da sagte ein Kūfier zu ihm: Behauptest du nicht, daß deine

Handlungen nur entweder Gehorsamswerk oder Sünde sein (könnten)? *c* Er antwortete: Doch. – *d* Wenn du nun diese deine neuen Kleider anziehst, ist das ein Gehorsamswerk vor Gott oder eine Sünde? – *e* Wenn ich sie anziehe, um damit zu demonstrieren, wie sehr Gott mir Gnade geschenkt hat, oder[55] darin die obligatorischen Gebete (*farāʾiḍ*[56]) ableiste, so fällt das unter das Wort der Schrift ‚Legt bei jeder Kultstätte euren Schmuck an!' (Sure 7/31) und ‚Erzähle von der Gnade deines Herrn!' (Sure 93/11) und ist somit ein Gehorsamswerk vor Gott. Wenn ich sie dagegen anziehe, um dergestalt mit den Reichen zu wetteifern oder um die Armen in Zorn zu versetzen, dann ist das eine Sünde. *f* Ich kann aber nicht freiheraus sagen, ich hätte sie aus lobenswertem Gesichtspunkt heraus angezogen; denn dann würde ich mich selber für rein erklären, und es heißt in der Schrift: ‚Erklärt nicht euch selber für rein (vor Gott)!' (Sure 53/32). Ebensowenig kann ich sagen: ‚Ich habe sie aus tadelnswertem Gesichtspunkt heraus angezogen'; denn dann würde ich mich selber bloßstellen, und Gott hat mir dies mit dem Wort verboten: ‚Der Mensch wird so lange von mir gedeckt, als er sich selber deckt'. Der Prophet hat im übrigen gesagt: ‚Wer eine dieser Schweinereien (*qāḏūrāt*) begeht, der sorge dafür, daß er mit Gottes Hilfe gedeckt bleibe (*fal-yastatir bi-satr Allāh*)."

Gemeint ist: „der sorge dafür, daß die Sünde ein Geheimnis zwischen ihm und Gott bleibe". Das Ḥadīṯ bezieht sich auf einen Fall von Unzucht, den der Prophet nach dem göttlichen Gesetz zu ahnden hatte; Muḥammad will mit seinen Worten sagen, daß es ihm lieber gewesen wäre, wenn er von der Sache nichts erfahren hätte. Man sollte sich, wenn eine schwere *ḥadd*-Strafe droht (die selbst der Prophet nicht aussetzen kann, da sie von Gott festgelegt ist), tunlichst nicht selber anzeigen. Vgl. Mālik b. Anas, *Muwaṭṭaʾ*, Ḥudūd 12 = S. 825, 10 ff.; *Conc.* II 412 b. Das voraufgehende Ḥadīṯ qudsī kann ich nicht belegen. Zur Sache vgl. Bd. III 286 f.; allgemein auch Meier in: Oriens 32/1990/1 ff. = *Bausteine* II 876 ff.

161: Aš'arī, *Maq.* 273, 9 ff.:

„Abū l-Ḥuḏail lehrte: *a* (Wer Geld unterschlägt,) wird zum schweren Sünder erst, wenn er fünf Dirham auf unerlaubte Weise nimmt oder zurückbehält. *b* Bei einer geringeren Summe wird jemand nur dann zum schweren Sünder, wenn er Geld stiehlt (im eigentlichen Sinne des Wortes) und ihm deswegen nach dem Urteil eines Juristen (unserer) Gemeinde die Hand abgehackt werden darf."

Zur Sache vgl. Bd. III 288 f. *a* auch Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 125, 13. In *b* folge ich der nachträglichen Korrektur des Herausgebers: *faqīh min fuqahāʾ al-umma* statt *fuqahāʾ min fuqahāʾ al-umma* (Nachtrag zur zweiten Auflage, S. 690). Die Handschriften haben alle *faqīhᵃⁿ* statt *faqīhᵘⁿ*. Derselbe Fehler begegnet im gleichen Zusammenhang noch einmal kurz zuvor; auch hier möchte ich gern in gleicher Weise emendieren:

[55] Wörtlich „und".

[56] Daß hier mit *farāʾiḍ* entsprechend verbreitetem juristischem Sprachgebrauch speziell die Gebete gemeint sind und nicht etwa die gesetzlichen Pflichten ganz allgemein, scheint mir aus dem folgenden Koranzitat (Sure 7/31) hervorzugehen.

162: *Maq.* 272, ult. f.:

„*a* Abū l-Ḥuḏail behauptete, daß (ein Dieb deshalb) ein schwerer Sünder sei, weil ein muslimischer Jurist das Abhacken seiner Hand für erlaubt erklärt hat. *b* Andere Muʿtaziliten bezeichnen ihn nicht als schweren Sünder, Ǧaʿfar b. Mubaššir allerdings doch, wenn er vorsätzlich (gestohlen) hat."

163: Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* 297, 12 ff. ʿAzmī/I 306, 21 ff. Houben:

„Die Meister sind verschiedener Meinung über jemanden, der ein (Depositum) zwar zurückgibt[57], aber damit eigentlich (den Eigentümer) zu hintergehen beabsichtigte[58]. Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) entschied, daß die Rückgabe schlecht sei. Abū Hāšim aber wich von ihm ab – und das ist auch die Lehre des Abū l-Ḥuḏail; sie sagten: Der Wille ist böse, aber das Gewollte nicht."

Vgl. Text 49, c. Zur Sache Bd. III 287.

164: Šahrastānī 36, 6 ff./75, 1 f.:

„Über den Fall dessen, der unter Zwang steht, sagte (Abū l-Ḥuḏail): Wenn ihm zu dem, wozu er gezwungen wird, keine reservatio mentalis (*at-taʿrīḍ wat-tauriya*) einfällt, so darf er lügen; die Verantwortung dafür ist von ihm genommen."

Vgl. auch Übersetzung und Kommentar bei Gimaret, *Livre des Religions* 196.

165: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* VI$_2$ 337, 7 ff.:

„Was aber unser Meister Abū l-Ḥuḏail vertritt, daß nämlich das Bekenntnis zum Unglauben (*kalimat al-kufr*) gut sei (, wenn es) in Furcht und unter Zwang (geleistet werde), ist ganz abwegig ... Er sagte: (Die Lüge) wird, wenn man zu ihr gezwungen wird, sozusagen von dem andern an einem bewirkt; deshalb verdient man ihretwegen keinen Tadel, und sie kann einem erlaubt

[57] Houbens Konjektur *fī raddihā* für *fī rāddihā* ist falsch.

[58] Wörtlich: „wenn er beabsichtigt ...". Mit „damit" (*bihī*) ist natürlich gemeint, daß er das Depositum eigentlich nicht zurückgeben wollte; das Wort fehlt in einer der Handschriften.

sein. Die Sache liegt da anders als bei dem, was wir frei entscheiden; wir behandeln sie wie eine durch die Umstände notwendig gemachte Handlung (*fiʿl al-mulǧaʾ*), für die man ja gleichfalls keinen Tadel verdient, obwohl sie (an sich) böse ist."

Das ist wohl die Paraphrase des Vorhergehenden mit späterem Vokabular; wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß Abū l-Huḏail die Unterscheidung zwischen *ikrāh* „Zwang" und *ilǧāʾ* „Nötigung durch äußere Umstände", die hier terminologisch zugrundeliegt, bereits gekannt hätte. Zu *ilǧāʾ* vgl. Gimaret, *Théories de l'acte humain* 56 ff. Gemeint ist, daß man sich in einer Situation befindet, in der man eigentlich nicht anders handeln kann: man flieht, wenn man von einem wilden Tier angegriffen wird. Aber man kann sich noch selber entscheiden; insofern ist dies etwas anderes, als wenn man von einem andern Menschen zu etwas gezwungen wird. Der Qāḍī ʿAbdalǧabbār will sagen, daß Abū l-Huḏail diese Distinktion, die ihm selber geläufig war, noch nicht vorgenommen hat; er unterschied nur zwischen Zwang und freier Entscheidung. Vgl. kurz auch Muwaffaq, *Iḫāṭa*, fol. 139 a, 13 ff. Zur Sache Bd. III 287.

166: Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya, *Rūḥ* 70, – 4 f.:

„Abū l-Huḏail und (Bišr) al-Marīsī lehrten: (Ein Muslim,) der das Signum (*sima*) des Glaubens verloren hat, wird zwischen den beiden Trompetenstößen gestraft. Die Befragung im Grabe findet in dieser Zeit statt."

Die Formulierung „der das Signum des Glaubens verloren hat" ist sehr vage. Gemeint ist vermutlich ein Muslim, der dadurch, daß er irgendeine Sünde begangen hat, nicht mehr jene verborgene Vollkommenheit besitzt, die den wahren Gläubigen auszeichnet. Die Bezeichnung (*ism*) eines Gläubigen verliert er dadurch nicht; denn für Bišr al-Marīsī war ja jeder Muslim gläubig (vgl. Bd. III 183) und für Abū l-Huḏail zumindest jeder Muslim, der nur läßliche Sünden begeht (vgl. Text 155, l und 182, d). Allerdings hat Bišr nach Text XV 30 die Grabesstrafe vollends geleugnet; der Widerspruch wird wohl auch nicht dadurch aufgehoben, daß an unserer Stelle streng genommen nur von einer „Befragung" im Grabe die Rede ist. [Wahrscheinlich hat Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya an unserer Stelle Bišr al-Marīsī mit Bišr b. al-Muʿtamir verwechselt (für letzteren vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Qalāʾid* 129, apu. und 130, 6). Seine Quelle enthielt vielleicht nur die verkürzte Namensform „Bišr". Dementsprechend wäre dann auch Bd. III 185 zu verbessern.] Für Abū l-Huḏail vgl. Bd. III 290.

167: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Faḍl al-iʿtizāl* 260, ult. ff.:

„Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) erwähnt bei der Behandlung des Sinns von Sure 43/39 ‚Nachdem ihr nun einmal gefrevelt habt, wird es euch an (diesem) Tag nichts nutzen, daß ihr gemeinsam die Strafe der Hölle erleidet', daß Abū l-Huḏail (dazu) gesagt habe: *a* Wenn es jemandem in der Welt schlecht ergeht und er sieht seinen Feind in der gleichen Lage, so wird es ihm leicht(er). *b* Die Höllenbewohner aber sind nicht so. *c* Das berichtet Mubarrad von ihm."

Wahrscheinlich anonym referiert bei Ṭūsī, *Tibyān* IX 200, 11 ff. Zur Sache vgl. Bd. III 264 f.; zu Mubarrad jetzt auch Sellheim in EI² VII 279 ff.

168: Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* I 389, 11 ff.:

(zu Sure 2/275 „Diejenigen, die Zins nehmen, werden dereinst nicht anders dastehen als wie einer, der vom Satan erfaßt und geschlagen ist")

„*a* Man sagt: Das ist als Gleichnis zu verstehen; denn in Wirklichkeit wirft der Satan niemanden zu Boden. Aber wenn jemand zu viel schwarze Galle oder einen schwachen Verstand hat, dann spiegelt ihm der Satan vielleicht so schreckliche Dinge vor und flüstert ihm (solche Ungeheuerlichkeiten) ein, daß er dabei durch Gottes Wirken einen epileptischen Anfall bekommt. Das schreibt man übertragen dem Satan zu, weil es sich bei dessen Einflüsterung ereignete. So nach Abū ʿAlī al-Ǧubbāʾī. – *b* Man sagt (aber auch): Bei manchen Menschen kann solch ein Anfall doch durch den Satan bewirkt sein. So nach Abū l-Huḏail und Ibn al-Iḫšīd mit der Begründung, daß a) der Wortlaut des Korans dafür spricht und b) kein rationales (Argument) es ausschließt. Gott aber hindert den Satan nicht daran, um die Menschen entweder zu prüfen oder für ein Vergehen zu strafen, das sie begangen[59] und nicht bereut haben. Mancher Mensch hat ja auch Macht über andere, so daß er ihnen unrecht tut und ihnen ihren Besitz wegnimmt, ohne daß Gott ihn daran hindert ..."

Mit dem „Zu-Boden-Werfen" (*ṣaraʿa*) in *a* ist eben der später genannte epileptische Anfall gemeint (*suriʿa*). Auch der Koranvers wird im allgemeinen so verstanden, obgleich dort andere Verben gebraucht sind. Vgl. auch Ṭūsī, *Tibyān* II 360, 5 f.; dort noch einmal aufgenommen VI 425, 10 ff. im Zusammenhang mit Sure 16/99 f. (die zumindest in ihrer ersten Hälfte gegen Abū l-Huḏail's Theorie spricht). Zu Ibn al-Iḫšīd (*b*) vgl. Vadet in EI² III 807; er starb 326/936. Zur Meinung des ʿAmr b. ʿUbaid s. o. Text X 1; für Abū l-Huḏail vgl. Bd. III 264.

169: Ṭabrisī, *Maǧmaʿ al-bayān* II 409, apu. f.:

(zu Sure 7/27: „(Satan) und seine Sippschaft sehen euch, wobei ihr sie nicht seht")

„Abū l-Huḏail und Abū Bakr Ibn al-Iḫšīd lehrten: *a* (Man kann sie doch manchmal sehen, denn) Gott kann ihnen Macht geben, daß sie sich verdichten. *b* Dann kann derjenige, der sie herbeiruft, sie sehen".

[59] Lies *atā bihī* statt *alima bihī*.

So auch Ṭūsī, *Tibyān* IV 410, 11 f. Ich lese in *a* mit dieser Parallele *fa-yatakaṯṯafu* statt *fa-yatakaššafu*. Daß an „Verdichtung, Materialisierung" gedacht ist und nicht an bloßes Sich-Zeigen, geht aus dem Vorhergehenden hervor, wo es heißt, daß man die Teufel und Ginn deswegen nicht sehen kann, weil sie einen Astralleib haben. Das war die Ansicht des Qatāda; Abū l-Huḏail hat vermutlich darauf reagiert. In *b* ist wahrscheinlich Salomo gemeint; hier lag das Problem.

E: Erkenntnistheoretische Fragen.

170: Aš'arī, *Maq.* 480, 6 ff.:

„Manche lehrten: *a* Volljährig ist jemand erst dann, wenn er seinen Verstand voll gebrauchen (kann). *b* (Dabei) umschrieben sie ‚(Gebrauch des) Verstand(es)' folgendermaßen: einerseits[60] jenes notwendig vorgegebene Sich-Bewußt-Werden (*'ilm*), aufgrund dessen der Mensch zwischen sich und einem Esel, zwischen Himmel und Erde und dergleichen unterscheidet, und andererseits[60] die Fähigkeit, Erkenntnis zu erwerben. *c* Sie behaupteten, Verstehen sei Erspüren (*ḥiss*), wobei wir es Verstehen heißen, insofern es rational ist. *d* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail."

Zur Sache vgl. Bd. III 251.

171: *Maq.* 277, 3 ff.:

„*a* Manche lehrten: Wenn die Aussage (des Korans) so ausfällt, daß sie einen generellen Sinn ergibt (*wa-maḫraǧuhū l-'umūm*), so muß der, der sie hört, sie auf alle diejenigen beziehen, für die die Bezeichnung gilt, mit welcher die von dieser Aussage erfaßten so umschriebenen Leute benannt werden. *b* Diejenigen aber, für die diese Bezeichnung gilt, sind ihm solange nicht bekannt, als er sich nicht mit Sprachkennern (*ahl al-luġa*) trifft und diese ihm zur Kenntnis bringen, für wen diese Bezeichnung gilt. *c* Wenn er das von den Sprachkennern erfahren hat, (kann) er die betreffenden Leute so benennen und die Aussage generell auf diejenigen, für die (diese) Bezeichnung gilt, anwenden. *d* Der Vertreter dieser Lehre behauptete, daß, wenn Gott wüßte, daß jemand einen offenkundig generell formulierten Koranvers hören werde, ohne auch das zu hören, was diesen auf eine spezielle Bedeutung einschränkt, (Gott) diesen Vers nicht offenbaren dürfe, es sei denn zusammen mit seiner Spezifizierung. *e* Da er aber weiß, daß niemand einen offenkundig generell formulierten, jedoch speziell gemeinten Koranvers hören wird, der nicht, wenn dieser geoffenbart wird, auch dessen Spezifizierung hört, so hat er jedem, der einen offenkundig generell formulierten Koranvers hört, ohne je eine Spezifizierung dazu gehört zu haben, zur Pflicht gemacht[61], nach dessen generellem Sinn vorzugehen. *f* Das ist die Lehre des Abū l-Huḏail und des Šaḥḥām."

[60] Etwas frei für *minhu ... wa-minhu.*

Mit „Bezeichnung" (*ism*) in a – c sind Wörter gemeint, die den Glaubensstatus eines Menschen bezeichnen: *kāfir, mu'min, fāsiq, mušrik* usw. – Dasselbe unter etwas anderer Beleuchtung bei

172: Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 360, 3 ff.:

„*a* Abū l-Huḏail und Abū 'Alī (al-Ǧubbā'ī) hielten es für unmöglich, daß (Gott) in seiner Weisheit (*al-ḥakīm*) sein Kerygma (*ḫiṭāb*) dem zum Gesetz verpflichteten (Menschen) allgemein offenbare ohne das, was von der Offenbarung her auf dessen spezielle Anwendung (*taḫṣīṣ*) hinweist und was ihn erst dann vom Hinhören auf das Allgemeine ablenkt, wenn er zugleich auch das Spezielle vernimmt. *b* Sie hielten es (allerdings) für möglich, daß (Gott) ihm das speziell aufzufassende Allgemeine (auch) durch rationale Beweise offenbart, obgleich der, dem dies geschieht, dann nicht (unbedingt) weiß, daß sich dessen spezielle Interpretation mittels des Verstandes beweisen läßt."

Ähnlich Faḫraddīn ar-Rāzī, *Maḥṣūl* I_3 334, apu. ff. Zur Sache Bd. III 265 f.; allgemein Weiss, *The Search for God's Law* 389 ff.

173: *Intiṣār* 115, ult. ff. (= 161, 11 ff. Nyberg):

Ibn ar-Rēwandī: „*a* ... Abū l-Huḏail und Hišām al-Fuwaṭī behaupten, die Gemeinde verfüge in jedem Zeitalter über mindestens zwanzig Menschen unter dem Schutze Gottes (*ma'ṣūm*), die weder Vergehen noch Fehler begehen und weder läßliche noch schwere (Sünden) tun. *b* Gott bewahre sie vor (Dingen), vor denen er (selbst seine) Gesandten nicht bewahrt habe, und er gewähre ihnen Beistand zu (Dingen), zu denen er (selbst) den Propheten keinen Beistand gewährt habe. *c* Solange sie nicht so sind, kann man (nämlich) nach ihrer beider Ansicht nicht verbindlich mit ihren Überlieferungen (*aḫbār*) argumentieren. *d* Sie halten es für möglich, daß in jedem Zeitalter in ihr (d. h. der Gemeinde der Muslime) zwanzigtausend von dieser Art existieren ... *e* Was die beiden zu dieser Lehre bewegte, war ihre Behauptung, daß man nicht verbindlich mit den Aussagen (*aḫbār*) von Sündern und Ungläubigen argumentieren könne; man brauche also Menschen unter dem Schutze Gottes, welche in keiner ihrer Handlungen die Unwahrheit sagen oder fehlen können und mit deren Aussage man jederzeit verbindlich argumentieren kann."

Ḫaiyāṭ: „*f* Hišām al-Fuwaṭī hat bezüglich der (zahlenmäßigen) Begrenzung der Berichterstatter (*muḫbirīn*) nicht die Lehre vertreten, die du von ihm

[61] *auǧaba*, das dem Herausgeber offenbar (mitsamt der Konstruktion) zum Problem geworden ist, ergibt einen einwandfreien Sinn.

erzählst. *g* Weder er noch Abū l-Huḏail aber lehrten, daß sich (allein) mit denjenigen Berichterstattern argumentieren lasse, ⟨die⟩[62] nicht (einmal) läßliche Sünden begehen; sie behaupteten nur, diese (dürften) nicht solche Sünden begehen, durch die sie die Freundschaft Gottes verlieren ... *h* Was Abū l-Huḏail und Hišām al-Fuwaṭī bezüglich der Argumentation(ssicherheit) bei Überlieferungen (*aḫbār*) lehren, ist folgendes: Gott läßt die Erde niemals leer von einer Anzahl gottesfürchtiger, frommer und tugendhafter Muslime, deren Weitergabe (von Überlieferungen) an die folgende (Generation) für diese den Charakter eines (stichhaltigen) Argumentes hat. *i* Dann aber (d. h. nach dieser allgemeinen Voraussetzung) machten (Abū l-Huḏail und Hišām al-Fuwaṭī) es den Menschen nicht zur Pflicht, diese persönlich zu kennen. *k* Es ist (also) weder zu verwerfen noch auszuschließen, daß es in der Gemeinde viele (d. h. viel mehr) Fromme gibt, von denen Gott weiß, daß sie keine Änderungen oder Retuschen vornehmen, bis sie aus dieser Welt scheiden ... *l* Der Fehler in der Lehre des Abū l-Huḏail und des Hišām al-Fuwaṭī liegt nur darin, daß sie sagen, die Aussagen von Ungläubigen (könnten) nicht notwendig zu Wissen führen; denn in diesem Fall würden wir ja von den entfernten Ländern, in denen Ungläubige wohnen, und den vergangenen Epochen der Menschheit nichts wissen, da diejenigen, die darüber berichten, Ungläubige sind. *m* Ihre Lehre dagegen, daß es auf Erden eine Gruppe von tugendhaften, frommen und gottesfürchtigen (Muslimen) gibt, deren Inneres wie ihr Äußeres ist, die wir aber nicht persönlich kennen, ist nicht zu verwerfen oder auszuschließen."

a – e vgl. Aʿsam 163 nr. 184/Übs. 230. Der entsprechende Bericht des Kaʿbī steht bei

174: Šahrastānī 36, apu. ff./76, 3 ff.:

„Kaʿbī berichtet von (Abū l-Huḏail) folgende Lehre: *a* Argumentation bezüglich Dingen, die (den Sinnen) verborgen sind, ist nur stichhaltig, wenn der Bericht von zwanzig (Personen überliefert wird), von denen einer oder mehrere zu den (sicheren) Paradiesesanwärtern gehören. *b* Die Erde ist nie leer von einer Anzahl (von Menschen), welche Freunde Gottes sind, Menschen unter dem Schutze Gottes, die weder die Unwahrheit sagen noch schwere Sünden begehen. *c* Sie sind Argument, nicht die Vielzahl der Überlieferung (*tawātur*). *d* Denn eine unüberschaubar große Anzahl (von Menschen) kann (immer noch) die Unwahrheit sagen, wenn es sich nicht um Freunde Gottes handelt und unter ihnen kein ‚Geschützter' ist."

Zu Beginn dieses Passus habe ich die Fassung der Edition Badrān übernommen. Jedoch ist zu berücksichtigen, daß Kaʿbī nur in einer einzigen Handschrift

[62] Von Nyberg ergänzt.

genannt wird (Gimaret, *Livre des Religions* 198, Anm. 50). Sein Text scheint in der einen oder andern Form auch Baġdādī vorgelegen zu haben. Jedoch bringt dieser nach anfänglicher Übereinstimmung neues Material:

175: Baġdādī, *Farq* 109, 11 ff./127, apu. ff.:

„*a* ... Argumentation aufgrund von Berichten über Prophetenwunder und anderes, das sich der Sinneswahrnehmung nicht erschließt, ist nur stichhaltig, wenn mindestens zwanzig Personen (dies überliefern), unter denen einer oder mehrere zu den (sicheren) Paradiesesanwärtern gehören. *b* (Abū l-Huḏail) hielt die Berichte von Heiden und schweren Sündern als Argument nicht für verbindlich, selbst wenn sie die für ein *tawātur* notwendige Anzahl, in der eine Übereinkunft zur Unwahrheit nicht mehr möglich ist, erreichen – jedenfalls solange kein Paradiesesanwärter unter ihnen ist. *c* Er behauptete, ein Bericht von weniger als vier (Personen) erlaube kein verbindliches Urteil; bei einem Bericht von vier bis zwanzig (Personen) könne es zu einer richtigen Erkenntnis kommen oder auch nicht. *d* Bei zwanzig (Personen) komme es, wenn unter ihnen ein Paradiesesanwärter sei, zweifellos zu einer verbindlichen Erkenntnis. Daß zwanzig ein Argument sind, bewies er mit dem Wort der Schrift: ‚Wenn unter euch zwanzig sind, die Geduld zeigen, werden sie über zweihundert (Ungläubige) siegen' (Sure 8/65). Er sagte: Sie hätten sie gar nicht bekämpfen dürfen, wenn sie nicht ein Argument gegen sie gewesen wären."

Zur Sache vgl. Bd. III 266 ff.

176: Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 766, 11 ff.:

„*a* Daß man den (Analogieschluß) als legitime religiöse Praxis (*dīn Allāh*) bezeichnen (kann), unterliegt keinem Zweifel, wenn damit gemeint ist, daß er keine Neuerung ist. *b* Wenn aber etwas anderes gemeint ist, so läßt sich nach Ansicht des Abū l-Huḏail dies(e Formulierung) nicht darauf anwenden; denn ‚Religion' bezieht sich auf etwas Beständiges und Konstantes."

177: Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 949, 6 ff.:

„Abū l-Huḏail, Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) und Abū Hāšim lehrten: Jeder, der in den *furūʿ* freie Rechtsfindung übt, hat darin ebenso wie in dem Urteil, wozu ihn seine freie Rechtsfindung gelangen läßt, recht."

So auch in der Hs. Vatikan Arabo 1100, fol. 170 a, 1 ff. und 190 a, pu. ff.; an der letzteren Stelle wird auch ʿAnbarī genannt (s. o. Text VII 1). Zur Sache Bd. III 268 f.

178: Maqdisī, *Bad'* I 52, 9 ff.:

„*a* Beipflichten läßt sich wohl der Lehre des Abū l-Huḏail[63], daß man bei allem, worüber Meinungsverschiedenheit besteht, aufgrund dreier Kriterien (*auǧuh*) erkennt, ob es richtig oder in sich widersprüchlich ist: 1) durch Anwendung der ratio (eines Beweises) auf den Einzelfall (*iǧrā' al-'illa fī l-ma'lūl*), 2) durch Aufhebung des Gesamturteils[64] aufgrund der gegebenen Erläuterung und 3) durch Leugnung apriorischer Erkenntnis.

b Daß jemand die Anwendung der ratio auf den Einzelfall unterläßt, (sei durch) folgendes Beispiel (illustriert): Jemand sagt: ‚Dieses mein Pferd ist ein Renner'. Man sagt zu ihm: ‚Wie kommst du darauf?' Er antwortet: ‚Ich bin mit ihm soundsoviel Parasangen geritten.' Da erwidert man ihm: ‚Ist denn jedes Pferd, das am Tag soundsoviel Parasangen macht, ein Renner?' Wenn er bejaht, hat er die ratio verallgemeinert; wenn er verneint, hat er sie entkräftet und bedarf einer andern.

c Die Aufhebung des Gesamturteils durch die gegebene Erläuterung kommt etwa so zustande, daß jemand sagt: ‚Wenn der Sommer sehr heiß ist, wird der folgende Winter sehr kalt, und wenn der Winter sehr kalt ist, wird der folgende Sommer sehr heiß' und darauf dann: ‚Manchmal ist es allerdings im Sommer auch sehr heiß, ohne daß der folgende Winter sehr kalt würde'. Da hätte er also durch diese Erläuterung das vorhergehende Allgemeinurteil aufgehoben; denn wenn dieses stimmte, so wäre es immer nur dann im Sommer zu heiß, wenn es im Winter zu kalt gewesen ist.

d Leugnung apriorischer Erkenntnis schließlich bezieht sich auf die Axiome (*badā'ih*) und die Sinneswahrnehmungen – wenn man z. B. die Dahrīya fragt, ob sie etwa behaupte, ein Greis, den man in seiner Gestalt und mit gefärbten Haaren (? *fī hai'atihī wa-ḫiḍābihī*)[65] auf einem Stuhl (sitzen) sehe, habe immer schon so an seiner Stelle, mit solcher Kleidung und mit solch gefärbten Haaren, gesessen. Würden sie dann bejahen, so hätten sie apriorische Erkenntnis geleugnet, da der Verstand bezeugt[66], daß sie dummes Zeug reden."

Dieses kriteriologische Modell, das sich vermutlich in einem Buch des Abū l-Huḏail fand, ist in leicht abgewandelter Form einer Anekdote inkorporiert worden, die in mu'tazilitischen Kreisen kursierte. Auch *d* begegnet separat. Mit anderen Beispielen und ohne Nennung des Ursprungs findet es sich wieder bei Qirqisānī, *Anwār* 351 f. (übs. von Vajda in: REJ 108/1948/65 f.). Ich habe die Abhängigkeitsverhältnisse im einzelnen dargestellt in: ZDMG 135/1985/30 ff. Vgl. auch Bd. III 269 f.

[63] Lies *li-Abī l-Huḏail* statt *li-Ibn al-Huḏail*.
[64] Lies *al-ǧumla* statt *al-'illa* entsprechend 53, 2 und 53, 6.
[65] *ḫiḍāb* ist das Henna, mit dem man die Haare färbt, und zwar weiße Haare, also im Alter (vgl. Lane, *Lexicon* 753 b s. v., und die Belege in WKAS II 410 a, 33 ff.).
[66] *bi-šahādat al-'uqūl*. Das ist etwas merkwürdig; denn wenn ein Verstandesurteil hinzutritt, handelt es sich gerade nicht um apriorische Erkenntnis. Ist *bi-šahādat al-'uyūn*, „durch Augenschein", zu lesen?

179: Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Muġnī* XVI 387, 4 ff.:

„*a* ... das Argument, das von unserem Meister Abū l-Huḏail überliefert wird: Wir wissen, daß die (alten) Araber besser als jene Gegner (aus späterer Zeit) darüber Bescheid wußten, wann eine Rede in sich widersprüchlich ist, und auch mehr darauf aus waren, die Sache des Propheten zu Fall zu bringen. *b* Er hatte sie ja mit dem Koran herausgefordert und sie damit beschimpft, daß sie diesem nichts Gleichwertiges entgegensetzen könnten; er hatte sie damit herausgefordert, daß ‚wenn (der Koran) von jemand anderem als Gott wäre, sie in ihm viel Widerspruch finden würden' (Sure 4/82). *c* Er brachte dies gegen sie vor sowohl in (wörtlicher) Rezitation als auch dem Inhalte nach; denn er legte ihm (die Eigenschaft) bei, von Gott zu kommen und zu den (Dingen) zu gehören, ‚an die weder von vorne noch von hinten herankommt, was unwahr ist' (Sure 41/42), und er behauptete, er sei ein Beweismittel und ein ‚Quell des Trostes' (Sure 41/44). *d* Verhielte es sich nun mit der inneren Widersprüchlichkeit des Korans so, wie die Leute sagen, so wären die Araber zu seiner Zeit eher darauf gekommen (als jene). *e* Da wir aber feststellen, daß sie stattdessen sich anderen Dingen zuwandten, erkennen wir, daß ihm keine innere Widersprüchlichkeit anhaftet und er sprachlich in Ordnung ist".

Auch diese Argumentation ist in anekdotische Form gegossen worden. Vgl. dazu und zur Interpretation des Textes ZDMG 135/1985/46 ff. sowie hier Bd. III 285 f. Kurzer Hinweis auf den Text bei Audebert, *Inimitabilité du Coran* 63, Anm. 3. In denselben Zusammenhang gehört

180: Qāḍī 'Abdalǧabbār, *Taṯbīt dalā'il an-nubūwa* 656, 14 ff.:

„Ihr müßt wissen, daß (der Prophet) mit den Zeichen (*āyāt*), nach denen diese und ihresgleichen von seinen Feinden fragten, und mit den Aussprüchen (*aḫādīṯ*), die echt von ihm auf uns gekommen sind, nicht in ihrem Sinne sprach. Denn sonst hätten jene Feinde, die mit ihm in seiner Stadt und zu seiner Zeit (zusammenlebten), die Quraiš, die (heidnischen) Araber, die Juden, die Christen, nachdem sie nun so intelligent und feindselig, verschlagen und listig waren, wie wir das vorher erläutert haben, das auch ausgesprochen und damit argumentiert und es gegen ihn und seine Anhänger (*aṣḥāb*) im Disput vorgebracht. Das wäre ihnen leichter gefallen, als sich damit abzumühen, seine Sache zunichte zu machen, sein Licht auszulöschen und die Menschen von ihm zu trennen, dadurch daß sie sich aus ihrer Heimat entfernten, ihr Vermögen ausgaben und ihr (eigenes) Blut vergossen. – Mit dieser Argumentation brachten Abū l-Huḏail und Šaḥḥām die Gegner zum Schweigen."

181: Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB VII 10, 3 ff.:

„*a* Viele Doxographen berichten von unserem Meister Abū l-Huḏail und von Abū 'Alī (al-Ǧubbā'ī), daß Gott jemanden aussenden könne, der vor seiner

Sendung eine schwere Sünde begangen habe. *b* In den Büchern unserer Schulgenossen habe ich diese Lehre (allerdings) nicht von Abū l-Huḏail, sondern nur von Abū ʿAlī (al-Ǧubbāʾī) berichtet gefunden, so nämlich bei Abū Muḥammad Ibn Mattōya in seiner *Kifāya*. Er sagt: *c* Alle Muʿtaziliten (*ahl al-ʿadl*) halten es für unmöglich, daß jemand ausgesandt werde, der vor seinem Prophetentum ein schwerer Sünder (*fāsiq*) war. Nur bei Abū ʿAlī begegnet irgendwo, daß ein Unterschied bestehe zwischen (der Zeit) der Sendung und der vorher; er hielt es für möglich, daß (ein Prophet) vor der Sendung eine schwere Sünde begeht, dann Buße tut und dann von Gott ausgesandt wird. *d* Das ist eine Lehre, die auch von ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās ar-Rāmhurmuzī berichtet wird."

a auch bei Faḫraddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġaib* III 7, pu. ff. und *Arbaʿīn* (Haidarabad 1353/1934) 330, 13 ff. – Zur *Kifāya* des Ibn Mattōya vgl. GAS 1/627. Zu Rāmhurmuzī, einem Schüler des Ǧubbāʾī, s. Kap. C 7.5. Zur Sache Bd. III 286.

F: Politische Theorie.

182: Pseudo-Nāšiʾ, *Uṣūl an-niḥal* 53, 2 ff. § 88 f.:

„*a* ... Abū l-Huḏail und Ibrāhīm an-Naẓẓām sowie ihre jeweiligen Anhänger lehrten: Die Muslime sind sich einig darüber, daß unter ʿUṯmān einiges vorgefallen ist, und auch darüber, daß die Muslime diese Vorkommnisse mißbilligten. *b* (Jedoch) geben die Historiker (*ahl ar-riwāya*) darüber abweichende Berichte; auf dem Überlieferungswege (vermögen) sie kein einziges Vorkommnis sicher auf ihn zu beziehen. *c* (Bei dieser Sachlage) lehren wir: Die Nachrichten erreichen uns in solch widersprüchlicher Form, daß wir nicht wissen, ob diese Vorkommnisse läßliche oder schwere Sünden waren. *d* Also enthalten wir uns bezüglich der sechs letzten Jahre von ʿUṯmāns Herrschaft, d. i. der Zeit, in der er es zu diesen Vorkommnissen kommen ließ, des Urteils, ohne ihm Loyalität zu bezeigen noch uns von ihm loszusagen. Denn wenn diese Vorkommnisse läßliche Sünden waren, so ist er (als) Gläubiger (anzusehen); waren sie aber schwere Sünden, so hat er gefrevelt und ist in die Irre gegangen.

e Die Herrschaft ʿAlīs hielten sie für rechtens (*aṯbatū imāmat ʿAlī*). *f* Sie sagten: Zu dem Zeitpunkt, als ihm das Kalifat übertragen wurde, war er der vortrefflichste (Kandidat). *g* Bezüglich des Krieges, zu dem es zwischen ihm und Ṭalḥa sowie Zubair kam, enthielten sie sich des Urteils und behaupteten, (die Protagonisten der beiden Seiten) seien hinsichtlich (ihrer) Unbescholtenheit ebenbürtig gewesen, obgleich ʿAlī der vortrefflichere von ihnen war. *h* Sie lehrten: Was den Kriegsgrund angeht, so haben uns widersprüchliche Nachrichten erreicht. *i* Manche sagen: Die beiden bekämpften ihn, damit er die Sache (d. h. die Entscheidung, wer Kalif werden solle) einem Wahlgremium

(*šūrā*) vorlege; sie behaupteten (nämlich), sein Kalifat sei ohne Wahlgremium zustandegekommen. *k* Andere sagen: Sie bekämpften ihn vielmehr deswegen, weil er die Mörder ʿUṯmāns zu sich nahm und sie nicht dessen Bluträchern (*auliyāʾihī*) auslieferte. Das sei ein Vorkommnis, welches die Gemeinde bei ihrem Führer (*imām*) mißbilligen müsse. Wenn er davon abstehe, so gut; wenn aber nicht, so sei es religiöse Pflicht, ihn abzusetzen. Setze er sich selber ab und entsage der Herrschaft, so gut; sonst müsse man gegen ihn in den Heiligen Kampf ziehen. *l* Andere wieder behaupteten, sie hätten ihn bekämpft, weil er sie gezwungen habe, ihm zu huldigen. Sie überliefern von ihnen den Ausspruch: Wir leisteten die Huldigung, während das Schwert über unserem Nacken schwebte. Wer aber unter Zwang steht, dessen Huldigung ist nicht gültig (*lā baiʿata lahū*), und wer die Menschen zwingt, ihm zu huldigen, der ist nicht (rechtmäßiger) Herrscher. *m* Wieder andere sagten: Sie stellten diese Behauptungen gegen ihn auf, und ʿAlī mißbilligte ihre Behauptungen. – *n* All dies läßt sich in den Berichten von ihnen belegen."

Der bei Pseudo-Nāšiʾ hierauf folgende Abschnitt ist oben als Text IX 16 übersetzt; seine Zugehörigkeit wirft einige Probleme auf (vgl. den dort gegebenen Kommentar). Zu Abū l-Huḏail's politischer Theorie vgl. auch Text XV 41 und 44. Zu *d* vgl. auch *Maq.* 455, 3 und etwas wortreicher Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX_2 58, 3 ff. Zu *e* – *g* vgl. Text XV 46 – 47 und *Muġnī* XX_2 78, 5 ff. Zur Legitimation ʿAlīs vgl. noch Abū l-Huḏail's Stellungnahme zu dem bekannten Ausspruch des Propheten „Wessen Patron ich bin, dessen Patron ist auch ʿAlī", den dieser beim Teiche Ḫumm getan haben soll:

183: Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muġnī* XX_1 153, 15 ff.:

„*a* Unser Meister Abū l-Huḏail sagte zu dieser Überlieferung: (Selbst) wenn sie wahr wäre, so wäre doch mit ihr (nicht das Recht auf Prophetennachfolge, sondern nur) Verbundenheit im Religiösen gemeint. *b* Er erwähnt (dabei), daß ein Kollege (*baʿḍ al-ʿulamāʾ*) ihn auf folgende Interpretation brachte: Gewisse Leute waren ʿAlī wegen mancher Dinge böse; es war offenkundig, wie sie ihm feind waren und über ihn redeten. Da tat (der Prophet) einen Ausspruch, aus dem (ʿAlīs) Rang und seine vertraute Stellung (*walāya*) hervorgingen, um sie von dem fernzuhalten, worin er eine Spaltung der Gemeinde (*fitna*) befürchtete."

Zur Sache vgl. Bd. III 290 f.

Walter de Gruyter
Berlin · New York

JOSEF VAN ESS

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam

6 Bände. Groß-Oktav. Ganzleinen

Historische und systematische Darstellung der Entwicklung theologischer Systeme unter dem Herrschergeschlecht der Abbasiden im 8. und 9. Jh. n. Chr.

Band I: XXXII, 456 Seiten. 1 Falttafel. 1991
ISBN 3-11-011859-9

Band II: XI, 742 Seiten. Mit 3 Tabellen. 1992
ISBN 3-11-012212-X

Band III: XII, 508 Seiten. 1992
ISBN 3-11-013161-7

In Vorbereitung:

Band VI: Etwa 520 Seiten. 1994
ISBN 3-11-014267-8