

Zwei antiqadaritische Sendschreiben des ‘Abdal‘azīz b. ‘Abdallāh b. Abī Salama al-Māḡašūn (gest. 164/780)

- 131 Die beiden Sendschreiben des frühen medinensischen Juristen, die Ibn Baṭṭa ungekürzt in seine *Ibāna al-kubrā* aufgenommen hat (dort s. 181 ff.), sind wohl der wichtigste Fund in dieser Handschrift.¹ Wir besitzen für diese Texte vorläufig keinen weiteren Beleg. Der Autor war uns dennoch bisher nicht unbekannt. Ibn Taimīya bewahrt von ihm eine längere Äußerung zur Lehre der Ḡahmīya², und M. Murányi hat kürzlich ein Fragment aus seinem *K. al-Ḥaḡḡ* ediert, das er auf einem Doppelblatt in dem alten Handschriftenbestand der Hauptmoschee von Qairawān gefunden hat³. Er gehörte einer angesehenen Traditionarierfamilie an, die sich auf einen Mann aus Iṣfahān namens Abū Salama Maimūn – oder Dīnār⁴ – zurückführte, der vermutlich als Sklave nach Medina gekommen war⁵ und dort wegen seiner roten Bäckchen den Spitznamen Māḡašūn „Rosenfarb“ erhalten hatte⁶. Sukaina, die Tochter Ḥusains, soll den Namen aufgebracht haben⁷. Die Verwandtschaftsverhältnisse der nächsten beiden Generationen sind ein wenig kompliziert und nicht ganz eindeutig; ich hoffe an anderer Stelle näher darauf eingehen zu können.
- 132

1 Zur Stelle s. u. Bd. III 1962; vgl. auch s. 1955.

2 ⁸Ibn Taimīya, *al-Fatwā al-Ḥamawīya al-kubrā* (Kairo 1387/1967) 28, -5 ff.

3 ⁹M. Murányi, *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz aus Qairawān*; Wiesbaden 1985 (AKM 47. 3).

4 ¹⁰Zum Namen vgl. *Ta’rīḥ Baḡdād* x 436, 1; Ibn Ḥaḡar, *Tahḏīb at-Tahḏīb* XI 388, 11 usw. Zur Herkunft aus Iṣfahān vgl. Fasawī, *al-Ma’rifa wat-ta’rīḥ* I 429, 11 f. und Sam’ānī, *Ansāb* XII 6, ult.; Abū Nu’aim, *Dīkr aḥbār Iṣfahān* II 124, 15 ff. zeigt, daß es in Iṣfahān – verständlicherweise – keine alte Erinnerung an den Sklaven gab. Dagegen war man stolz darauf, daß in Medina eine Gasse nach der Familie benannt war.

5 ¹¹Sowohl Maimūn als auch Dīnār sind typische Sklavennamen.

6 ¹²*muwarrad*; so nach Sam’ānī XII 5, apu.; Qāḏī ‘Iyād, *Tartīb al-madārik* I 360, 10 usw. Gemeint war wohl, daß er wie geschminkt aussah. Das Wort *māḡašūn* stammte aus dem Persischen; es war in Medina als Farbbezeichnung üblich. Über die Etymologie haben arabische Gelehrte, die häufig keine Ahnung vom Persischen hatten, das Blaue vom Himmel herabspekuliert (vgl. Qāḏī ‘Iyād, a. a. O.). Am nächsten liegt *māy-gūn* „weinfarben“ (so *Ta’rīḥ Baḡdād* x 436, ult. f.). Häufig wird auch *māh-gūn* „mondgleich“ angeboten, das aber von der Bedeutung her nicht paßt (so *Qāmūs* II 287, 13 und IV 270, 9).

7 ¹³Ibn an-Nadīm, *Fihrist* (ed. Taḡaddud) 252, 6 f.

‘Abdal‘azīz b. ‘Abdallāh war in Medina als Jurist recht angesehen. Jedenfalls wurden i.J. 148/765 bei der Ankunft der Pilger seine Kanzlei und die des Mālik b. Anas von einem Ausrufer als die besten am Ort angepriesen⁸. Mit seinem Konkurrenten stand er sich nicht gut; er spottete über Mālik, und auch dieser hielt mit abfälligen Bemerkungen über ihn nicht zurück⁹. Der Konflikt löste sich dadurch, daß Ibn al-Māğšašūn das Feld räumte und nach Bağdād ging. Er soll nämlich auf al-Manşūr und dessen Sohn al-Mahdī, die während des Ḥağğ auch Medina besuchten, einen guten Eindruck gemacht haben. Man erzählte sich, al-Manşūr habe ihn seinem Sohn als Berater in Glaubensdingen beigegeben, als beide sich vom Ḥağğ wieder auf den Heimweg machten¹⁰. Das hätte i.J. 152/769 sein müssen; damals hat der Kalif selber die Pilgerfahrt geleitet¹¹. Daneben aber wird berichtet, Ibn al-Māğšašūn habe al-Mahdī bei einer Audienz in Medina mit einem Preisgedicht geschmeichelt¹²; das paßt am besten in das Jahr 153/770, in welchem der Thronfolger in Vertretung seines Vaters die Ḥağğ-Karawane begleitete¹³. In Wirklichkeit ist Ibn al-Māğšašūn schriftlich nach Bağdād beordert worden, vermutlich erst nach dem Regierungsantritt al-Mahdīs i.J. 158/775¹⁴. Dort genoß er hohes Ansehen; al-Mahdī hat bei seinem Tode das Gebet über ihn gesprochen und ihn auf dem Friedhof der Quraiš, deren *maulā* er der Form nach weiter geblieben war, beisetzen lassen¹⁵.

Für die beiden antiqadaritischen Texte kommt damit als Entstehungsort ebenso Bağdād wie Medina in Frage. Vorläufig läßt sich weder aufgrund der *riwāya* noch aufgrund des Inhalts eine sichere Entscheidung fällen. Beide Schriften sind von dem Bağdāder Aḥmad b. Muḥammad al-Aṭram (gest. 261/875), einem Schüler des Ibn Ḥanbal, in seinem *K. as-Sunna* aufgezeichnet worden; von ihm sind sie an Ibn Baṭṭa gelangt¹⁶. Jedoch gehen sie letztendlich allein auf einen Ägypter, nämlich Abū Šāliḥ ‘Abdallāh b. Šāliḥ (137/754–

133

8 ¹⁴*Ta’rīḥ Bağdād* x 437, 10 ff.

9 ¹⁵Fasawī I 429, -4 f. und 683, 6 ff.; auch 685, 7 ff. In der mālikitischen Tradition, bei Qāḍī ‘Iyād z. B., ist dies natürlich ausgeglichen; hier wird Ibn al-Māğšašūn’s Respekt vor Mālik betont (*Tartīb al-madārik* I 140, 10 ff. und 166, 8 f.; weitere Stellen vgl. Index s. n. ‘Abdal‘azīz b. Abī Salama).

10 ¹⁶*Ta’rīḥ Bağdād* x 437, 14 ff.

11 ¹⁷Vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta’rīḥ* 660, 7. Als al-Manşūr i.J. 158 noch einmal den Ḥağğ leitete, ist er bereits in Mekka gestorben.

12 ¹⁸Qāḍī ‘Iyād I 284, 6 ff.

13 ¹⁹Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 661, 2.

14 ²⁰Fasawī I 685, 3 f.

15 ²¹Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt* v 307, 3 f.; *Ta’rīḥ Bağdād* x 438, 18 ff.

16 ²²Vgl. die Isnade bei Ibn Baṭṭa. Dasselbe gilt übrigens auch für die Stellungnahme gegen die Ġahmiya (vgl. Ibn Taimiya, a. a. O.). Zu Aṭram vgl. GAS 1/509 f.

223/838), den Sekretär des Juristen Laïḡ b. Sa'd¹⁷, zurück. Das könnte für Medina sprechen; die Beziehungen zwischen Ägypten und dem Ḥiğāz waren, vor allem unter Juristen, sehr eng. Andererseits wissen wir, daß Abū Ṣāliḡ mit seinem Brotgeber in Bağdād gewesen ist; sie sind i.J. 161/778 dorthin aufgebrochen¹⁸. Damit hätten sie Ibn al-Māğāṣūn im Irak noch auf der Höhe seines Einflusses antreffen können.

Was den Inhalt angeht, so fällt auf, daß der Autor überhaupt kein Ḥadiṡ heranzieht. Er argumentiert vornehmlich mit dem Koran. Allerdings läßt er es nicht mit bloßen Belegstellen bewenden, sondern bedient sich eines theologischen Vokabulars. *Qadar* ist, so sagt er in dem ersten der beiden Texte, die Königsgewalt Gottes (*mulk, tamalluk*); der Mensch ist nur „ermächtigt“ (*maqḍūr 'alā*). Gott „gewährt ihm eine gute Tat (*razaqahū l-ḡasana*) und lobt ihn dann dafür, oder er beschließt über ihn den Fehltritt (*qaddara 'alaihi l-ḡaṡā*) und tadelt ihn dann dafür. Weil er ihn nun lobt und tadelt, nimmst du an, ihm sei Gewalt gegeben (*annahū mumallak*); dabei vergißt du, daß Gott den Beschluß für sich in Anspruch nimmt, weil er Gewalt verleiht¹⁹. (Gott) entläßt ihn nicht aus seiner Königsgewalt dadurch, daß er ihn lobt oder tadelt, und er entschuldigt ihn bei einem Fehltritt auch nicht dadurch, daß er selber beschließt. Er hat ihn so geschaffen, daß er (immer) nach einem eigenen Weg sucht²⁰; (der Mensch) weiß das und tadelt sich selber, wenn er dies ignoriert. (Gott) gibt ihm Kenntnis von der Handlungsfähigkeit (*'arrafahū l-quḡdra*), und (der Mensch) glaubt daran und findet nur darin Verlaß. Dabei richtet er sein Begehrt auf Gott, daß er ihm Erfolg verleihe, weil er von seiner Königsgewalt weiß und die Gewißheit hat, daß dies in seiner Hand liegt. Dann aber läßt ihn das, was er anstrebt, einen Fehltritt begehen, und schon nimmt er es zurück, indem er sich selber tadelt ...“.

134 Gott hat, so stellt sich heraus, den eigenen Weg, den der Mensch sucht, und die Vorherbestimmung „vermischt“ (*ḡalaṡa*). Beim Guten hofft man darum auf Gottes Hilfe und begleitet sein eigenes Handeln mit Worten wie: „Es gibt keine Macht und keine Kraft außer durch Gott.“ Beim Bösen, das doch auch von Gott bestimmt ist, nimmt man die Schuld auf sich und sagt: „Ich habe keine Entschuldigung, Gott zuwiderzuhandeln.“ Beim Guten bezeichnet man sich also als schwach, beim Bösen als stark.

17 ²³Zu ihm GAS 1/104.

18 ²⁴*Ta'riḡ Bağdād* XIII 4, 8 ff.; auch IX 478 ff. nr. 5110.

19 ²⁵*nasīta ntiḡālahū l-qadar li-annahū mumallik*. Der Pronominalbezug ist alles andere als eindeutig; auch *intaḡala* scheint, von Gott ausgesagt, zumindest ungewöhnlich. Aber auf den Menschen läßt sich *qadar* im Hinblick auf das Folgende wohl auch schlecht beziehen.

20 ²⁶*ḡalaqahū 'alā ṡ-ṡalab bil-ḡīla*. Vgl. den Gebrauch von *ḡīla* in Sure 4/98.

Ibn al-Māğāšūn ist sich darüber im klaren, daß diese Zusammenhänge nicht leicht zu verstehen sind. Aber man sollte, so meint er, darüber nicht disputieren (*ğadal*) oder tiefgründeln (*ta‘ammuq*); das führt nur in die Irre. Diejenigen, die „im Wissen fest gegründet sind“ (*ar-rāsiḥūna fi l-‘ilm*; Sure 3/7), machen Halt, dort wo ihr Wissen an eine Grenze stößt. Es genügt, den Koran zu lesen, und zwar vor allem jene Verse, wo vom Krieg die Rede ist, etwa von der Schlacht bei Badr. Denn wenn es da wirklich auf die Menschen angekommen wäre, hätte alles ganz anders laufen müssen. Ibn al-Māğāšūn interpretiert dabei nicht gradlinig einen einzigen Passus, sondern webt die verschiedensten Stellen ineinander: Sure 9/14 f., 3/154, 3/140, 8/17, 8/48 usw. Er schließt aus ihnen immer nur das Eine: daß die Menschen Werkzeuge in Gottes Hand sind. Gott bedarf ihrer noch nicht einmal in dieser Form; denn er kann ein Strafgericht auch ohne sie verwirklichen. Sodom hat er durch einen Steinregen zerstört. In anderen Fällen hat er List (*makr*) geübt und die Bösen stufenweise ins Verderben geführt (*istidrāğ*). Der Schwächste kann durch ihn stark werden; Mose hat schließlich auch in einem Körbchen angefangen.

Der bisher behandelte erste Text wirkt wie ein Fatwā; er hat dies mit der genannten Stellungnahme zur Ğahmīya gemeinsam. Die zweite bei Ibn Baṭṭa bewahrte antiqadaritische Schrift gibt sich dagegen eher wie ein Ermahnungsbrief. Über den Adressaten erfahren wir allerdings nichts, und wenn Ibn al-Māğāšūn einleitend sagt, er wolle ihm Rat spenden (*innī mūṣīka*), so ist dies ohnehin nur literarische Form. Inhaltlich hören wir kaum etwas Neues. Von vornherein wird klargemacht, daß alle Rede über den *qadar* nur „Neuerung“ sei. Man solle sich wie die Altvorderen einfach an die *sunna* halten (*luzūm as-sunna*). „Tiefgründeln“ ist vom Übel; denn auch sie haben sich das versagt. Wenn man in Versuchung ist, zu fragen „Wie steht es denn mit folgendem Koranvers?“ oder „Warum hat Gott denn das und das gesagt?“, so sollte man daran denken, daß auch sie bereits diese Verse rezitierten und sie besser verstanden als ihre jetzigen Nachfahren. Sie haben die Vorherbestimmung anerkannt und trotzdem immer die Schuld für ihre Sünden auf sich genommen.

Eine nähere Analyse der beiden Texte soll hier nicht geliefert werden. An ihrer Echtheit wird man wohl nicht zu zweifeln brauchen. Die Aussage über die *rāsiḥūna fi l-‘ilm* findet sich nahezu gleichlautend auch in dem „Fatwā“ über die Ğahmīya²¹. Interessant sind gewisse Berührungen mit anderen frühen antiqadaritischen Texten. Die koranischen Hinweise auf die Schlacht bei Badr sind auch in dem *Radd ‘alā l-Qadarīya* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya im gleichen Sinne ausgedeutet worden; dort werden ebenso wie hier

21 ²⁷Ibn Taimīya, *Fatwā Ḥamawīya* 31, 7 und vorher; vgl. o. Anm. 1.

Sure 3 und Sure 8 miteinander verknüpft²². Vokabeln wie *mumallik/mumallak* oder *tamalluk* erinnern dagegen an die antiqadaritische Risāla, die unter dem Namen ‘Umars II. läuft, mögen sich dort auch nur finite Formen wie *malaka* oder *mallaka/mullika* finden²³. Man könnte versucht sein, diese Beobachtungen für die eingangs erörterte Frage zu nutzen, wo Ibn al-Māğāšūn seine beiden Sendschreiben verfaßt hat; sowohl die Schrift des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya als auch die ‘Umars II. sind der Überlieferung nach nicht im Irak entstanden. Aber darüber, ob die Überlieferung recht hat, läßt sich streiten²⁴. Es empfiehlt sich darum, die Entscheidung bis zu einem genaueren Vergleich zurückzustellen. Dazu aber wird man die Edition der beiden besprochenen Texte abwarten müssen.

22 ²⁸Vgl. meine *Anfänge muslimischer Theologie* 64 ff.

23 ²⁹Ib., 117, auch 140 und 167.

24 ³⁰Vgl. M. Cook, *Early Muslim Dogma* (Cambridge 1981), S. 124 ff.