

Kritisches zum *Fiqh akbar*

Der *Fiqh akbar* des Abū Ḥanīfa gehört zur Allgemeinbildung des Islamisten. 327 Das ist A.J. Wensinck zu verdanken, der in seinem *Muslim Creed* (Cambridge 1932) diesen Text als ältestes islamisches Glaubensbekenntnis vorgestellt hat¹. Wenn seine Ergebnisse in den 50 Jahren seit Erscheinen des Buches überhaupt einmal überdacht wurden, so nur hinsichtlich der Authentizität und Datierung der Schrift²; über ihre äußere Gestalt blieben die Akten geschlossen. Das liegt gewiß daran, daß man kaum noch auf das arabische Original rekurrierte; man begnügte sich mit Wensincks englischer Fassung und versuchte nur, die einzelnen Glaubenssätze in der einen oder andern Form mit der Geistesgeschichte des 2. Jh's H. zusammenzubringen. Dabei trat ein Faktum in den Hintergrund, das Wensinck an sich deutlich betont hatte: daß dieser Text nämlich im Original überhaupt nicht überliefert ist³. Wensinck hatte ihn nur aus einem späteren Kommentar herausgefiltert⁴, der fälschlich Māturīdī beigelegt wird, jedoch frühestens in die zweite Hälfte des 4. Jh's gehört⁵. Es lohnt sich, an diesem Punkt, also bei der Rekonstruktion, noch einmal neu anzusetzen.

Der Text ist kurz; er besteht bei Wensinck aus insgesamt 10 Glaubenssätzen. Wir wollen ihn um der Übersichtlichkeit willen hier voranstellen.

1. Wir erklären niemanden wegen einer Sünde (*ḍanb*) für ungläubig noch 328 sprechen wir ihm (deswegen) den Glauben ab.
2. Wir fordern auf zu dem, was recht, und verbieten, was verwerflich ist.
3. Wisse, daß das, was dich trifft, dich nicht hätte verfehlen können, noch das, was dich verfehlt, dich hätte treffen können.

1 Dort s. 102 ff.

2 Vgl. etwa Schacht in: EI² I 124a; W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 132; Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, 235, übernommen von U.F. Abd-Allah, in: Enc. Iranica I 298b und 301a s.v. *Abū Ḥanīfa*.

3 *Muslim Creed*, 122.

4 Gedruckt Haidarabad 1321, 21367/1948 zusammen mit anderen Schriften, u. a. der *Ibāna* des Aš'arī.

5 Dann nämlich, wenn er tatsächlich von Abū l-Laiṭ as-Samarqandī stammt (gest. 373/983), wie man gelegentlich behauptet hat (so Kauṭarī in seiner Edition des *Fiqh absaṭ* [s. u.] 49, Anm. 1–2; auch Watt und Madelung, vgl. Enc. Iran. I 333b). Jedoch wird Abū l-Laiṭ nur einmal darin zitiert (21367, s. 14, 9). Sezgin nennt spätere Verfasser (GAS I/414, II 1).

4. Wir sagen uns von keinem Prophetengenossen los noch bezeigen wir einem (von ihnen) größere Loyalität als einem andern.
5. Wir überlassen die Sache ‘Utmāns und ‘Alīs Gott; denn er kennt die geheimen und verborgenen Dinge.
6. Einsicht in die Religion (*al-fiqh fi d-dīn*) ist vortrefflicher als Einsicht in die Rechtswissenschaft (*al-fiqh fi l-‘ilm*).
7. Dissens in der Gemeinde ist (ein Anlaß für göttliche) Nachsicht.
8. Wer an alles glaubt, woran man glauben (muß), dann jedoch sagt: „Ich weiß nicht, ob Moses und Jesus Propheten sind oder nicht“, ist ein Ungläubiger.
9. Wer sagt: „Ich weiß nicht, ob Gott im Himmel oder auf Erden ist“, ist ein Ungläubiger.
10. Wer sagt: „Ich kenne die Grabesstrafe nicht“, ist ein Ĝahmit und geht zugrunde⁶.

Wensinck hat jeden Artikel einzeln ausführlich besprochen; wir brauchen auf diesen Teil seiner Analyse hier nicht einzugehen. Wichtig sind dagegen für uns einige allgemeine Beobachtungen, die er angestellt hat. Sie betreffen den Inhalt, die Form und die Bezeichnung dieses Dokumentes. Zum *Inhalt* ist ihm aufgefallen, daß die zentralen Glaubensaussagen gar nicht erwähnt werden; weder Gott noch Muḥammad kommen irgendwo vor. Er erklärt dies damit, daß der Verfasser ganz auf den Dissens der Sekten fixiert gewesen sei⁷. Zur *Form* bemerkt er, daß Abū Ḥanīfa dadurch, daß er den Plural „wir“ gebrauchte, zum Ausdruck bringe, daß er im Namen der Gemeinde spreche⁸. Nun wird diese Redeform ja nicht durchgehalten; Satz 6–7 bzw. 8–10 sind anders gebaut. Innerhalb von Satz 1–5, wo das „wir“ überwiegt, sprengt Satz 3 die Einheit mit einer direkten Anrede („wisse“). Diese letztere Nuance ist bei Wensinck freilich unter den Tisch gefallen; er macht aus Satz 3 eine neutrale Aussage in der dritten Person wie Satz 6 und 7. Jedoch steht die genannte Anrede in dem von ihm benutzten Text; Schacht hat sie darum in seiner Übersetzung mit Recht restituiert. Zur *Bezeichnung* schließlich notiert Wensinck mit Verwunderung, daß mehrere, inhaltlich völlig verschiedene Texte unter dem Namen *Fiqh akbar* laufen und daß weder in der arabischen Literatur noch in europäischen Hand-

6 Ich habe neben der Übersetzung von Wensinck auch die von Schacht, in: *Der Islam mit Ausschluß des Qor‘āns* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, Bd. 16, Tübingen, 1931), S. 35 f. verglichen. Wenn ich von beiden in anderen als stilistischen Dingen abweiche, so ergibt sich der Grund aus dem Folgenden.

7 S. 123.

8 S. 102.

schriftenkatalogen auf dieses Faktum aufmerksam gemacht werde⁹. Er selber hat | bekanntlich die einzelnen Fassungen durchnummeriert. Der von uns behandelte Text ist für ihn *Fiqh akbar I*.

329

Wir müssen bei diesem Punkt einen Augenblick innehalten. Denn nicht nur gibt es zwei weitere Texte, die als *Fiqh akbar* bezeichnet werden und mit großer Wahrscheinlichkeit nicht von Abū Ḥanīfa stammen bzw. ihm erst gar nicht zugeschrieben werden (*Fiqh akbar II* und *Fiqh akbar III* nach Wensincks Nomenklatur)¹⁰; sondern es gibt umgekehrt auch einen Traktat, den Wensinck für eine echte Schrift des Abū Ḥanīfa hielt, der aber einen etwas abweichenden Titel trägt: den sog. *Fiqh absaṭ*.¹¹ Bei ihm handelt es sich nicht um ein Glaubensbekenntnis, sondern um einen Lehrdialog, den ein gewisser Abū Muṭṭīʿ al-Ḥakam b. ʿAbdallāh b. Maslama, der 16 Jahre lang in Balḥ das Richteramt bekleidete und dort am 12. Ğumādā I 199/30. Dezember 814 starb, mit Abū Ḥanīfa geführt haben will¹². Trotz der abweichenden Form wird auch dieses Werk manchmal als *Fiqh akbar* zitiert¹³ oder Abū Muṭṭīʿ zum Verfasser eines *Fiqh akbar* gemacht¹⁴.

Letzteres hat insofern seine Berechtigung, als neun der zehn Artikel des *Fiqh akbar I* auch im *Fiqh absaṭ* begegnen, wobei nur entsprechend der Dialogsituation an die Stelle des „wir“ ein „du sollst“ getreten ist. Wensinck hat, von einer Kairiner Handschrift ausgehend, die Beziehung bereits gesehen. Für ihn ergab

9 S. 103.

10 Zu *Fiqh Akbar II* vgl. *Muslim Creed*, 188 ff.; auch übersetzt bei Hell, *Von Mohammed bis Ghazālī* (Jena, 1915), 29 ff. Der Text ist angeblich von Abū Ḥanīfa's Sohn Ḥammād überliefert, jedoch in Wirklichkeit um einiges später als der *Fiqh al-absaṭ*. Drucke und Kommentare vgl. GAS 1/412 ff. – *Fiqh Akbar III* wird Šāfiʿi zugeschrieben, hängt jedoch von *Fiqh Akbar II* ab (vgl. Wensinck, 264 ff.).

11 Ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṭarī, zusammen mit dem *K. al-ʿĀlim wal-mutaʿallim* und der *Risālat Abī Ḥanīfa ilā ʿUṭmān al-Battī*; Kairo, 1368/1949.

12 Zum Todesdatum vgl. *Taʾrīḥ Baġdād* VIII 223, 15 f.; andere Überlieferungen haben weniger für sich. Die Grabtürbe blieb in Balḥ noch lange bekannt; sie lag direkt beim Naubahār-Tor, auf dem Gelände eines Friedhofes, der offenbar einen Teil des alten buddhistischen Klosterbezirkes einnahm (*Faṣāʾil-i Balḥ*, ed. ʿAbdulḥaiy Ḥabībī, Teheran 1348 š./1969, s. 146, pu. f. und 336, 2; zum Naubahār-Tor vgl. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 241; zum Klosterbezirk Melikian-Chirvani, in: *Le Monde Iranien et l' Islam*, 2/1974/19 f.).

13 So bei Ibn Taimīya, *Maġmūʿat Rasāʾil wa-fatāwā* (Kairo, 1331), 208, 16 ff. und *Fatwā Ḥama-wīya* (Kairo, 1387/1967), 31, 16 ff. Wohl auch bei Baġdādī, wenn er *Uṣūl ad-dīn*, 308, 5 den *Fiqh akbar* als eine Schrift gegen die Qadariten bezeichnet; das trifft auf den *Fiqh absaṭ* viel eher zu (vgl. etwa 43, 7 ff.). Ähnlich Ğuwainī, *al-Kāfiya fi l-ġadal*, ed. Fauqīya Ḥusain Maḥmūd (Kairo, 1399/1979), 27, 12 ff.

14 So bei Ḍahabī, *al-Ulūw lil-ʿAlī al-Ġaffār* (Kairo, 1923), s. 101, -8.

sich daraus, daß wahrscheinlich „Editor und Kommentator des *Fiqh akbar I* den zu kommentierenden Text aus dem *Fiqh absaṭ* entnommen haben“¹⁵. Jedoch bleibt diese Hypothese im Rahmen seiner Rekonstruktion des Sachverhaltes etwas isoliert; sie wirft mehr Fragen auf als sie löst. Denn wer soll nun der Editor jenes Textes sein, der uns nur im Gewebe eines Kommentars überliefert ist? Und wie kommt jener Artikel in den *Fiqh akbar* hinein, der im *Fiqh absaṭ* fehlt? Vor allem aber: Abū Muṭīʿ lebte in Balḥ und repräsentiert damit jene Art frühḥanafitischen Denkens, die für Ostiran charakteristisch ist, als der *madḥab* des Abū Ḥanīfa | sich dort ausbreitete. Er mag in seiner Jugend Abū Ḥanīfa in Kūfa aufgesucht haben, und er mag sich auch nach Kräften bemühen, die Ideen seines Lehrers zu bewahren; aber daß die ganze Schrift – bzw. alles, was Abū Ḥanīfa in ihr sagt – authentische Rede des Meisters sei, wird man doch nicht so leichten Herzens behaupten wollen, wie Wensinck dies tat.

Nun geht es uns hier nicht in erster Linie um Echtheit oder Unechtheit des *Fiqh absaṭ*. Das ist ein weites Feld. Die Schrift ist recht inhomogen und ufert je länger, desto mehr aus; sie ist vermutlich durch Einschübe und Anhänge ergänzt¹⁶. Wir wollen uns vielmehr auf das Abhängigkeitsverhältnis konzentrieren, das zwischen *Fiqh akbar* und *Fiqh absaṭ* besteht. Dazu brauchen wir nur den ersten Teil des *Fiqh absaṭ*; denn alle Parallelen finden sich schon dort. Das ist zugleich der Teil der Schrift, der den ungestörtesten Eindruck macht; das gibt uns den Mut, bei dem Vergleich den Gedanken an verschiedene Rezensionen vorläufig einmal hintanzustellen. Eines allerdings bleibt zu berücksichtigen: da der *Fiqh akbar* als solcher nicht belegt ist, können wir mit dem *Fiqh absaṭ* allein den Kommentar vergleichen, aus dem Wensinck die einzelnen Sätze des *Fiqh akbar* herausgenommen hat.

Bei diesem Unternehmen beginnen wir am besten mit jenem Satz, der als einziger im *Fiqh absaṭ* nicht auftaucht. Es handelt sich um Artikel 7 bei Wensinck: *iḥtilāf al-umma raḥma*. Diese Maxime hat bekanntlich später eine große Rolle gespielt; sie ist, unter Änderung von *al-umma* in *ummatī*, sogar als Prophetenwort in Umlauf gesetzt worden. Rudi Paret hat kurz vor seinem Tode in einem Aufsatz darauf aufmerksam gemacht, daß der Wortlaut keineswegs eindeutig ist und man das Dictum ursprünglich vermutlich anders verstan-

15 S. 123.

16 Ein Isnād inmitten des Textes (S. 44, 2) läßt uns vermuten, daß die letzte Redaktion auf einen gewissen Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad al-Fārisī zurückgeht, der in der *riwāya* zwei Generationen nach Abū Muṭīʿ auftritt und im Du l-Ḥiḡga 335/Juli 947 starb (zu ihm *Faḏāʾil-Balḥ*, 297, 2f.; auch GAS 1/447).

den hat als später¹⁷. Wir haben uns in unserer deutschen Wiedergabe seine Überlegungen zu eigen gemacht; wenn man *rahma* nicht wie üblich mit „Zeichen göttlicher Barmherzigkeit“ übersetzt, sondern mit „Anlaß zu göttlicher Barmherzigkeit (bzw. Nachsicht)“, so entspricht dies mehr dem murğī’itischen Grundton, den wir in einem Dokument wie dem *Fiqh akbar* voraussetzen müssen. Nur: im *Fiqh akbar* hat dieser Satz nie gestanden. Denn Wensinck hat den Kommentar hier falsch aufgelöst; er hat sich durch die Klammersetzung in dem indischen Druck irreführen lassen¹⁸. Was dort kommentiert wird, ist in Wirklichkeit eine Phrase aus dem *Fiqh absaṭ*, nämlich: (an) *yata’allam ar-rağul al-īmān billāh waš-šarā’i was-sunan wal-ḥudūd wa-ḥtilāf al-umma wa-ttīfāqahā*¹⁹. Dabei wird *iḥtilāf al-umma* separat besprochen und erst im Kommentar durch *rahma* ergänzt.

Das ist zugleich der wichtigste Beleg für einen Schluß, der sich auch sonst bei der Lektüre des Kommentars nahelegt: der Grundtext, der hier interpretiert wird, ist nicht ein weiter nicht belegbarer *Fiqh akbar* (1), sondern der *Fiqh absaṭ*. Das hat bereits F. Sezgin gesehen; er unterscheidet neben dem *Fiqh absaṭ*, der auch als *Fiqh akbar* bezeichnet wird und zu dem unser Kommentar gehört, nur einen weiteren *Fiqh akbar*, nämlich den, der bei Wensinck als *Fiqh akbar II* gezählt wird und den wir hier unberücksichtigt lassen²⁰. Nur hat er, da er sich jeden Verweises auf Wensinck enthält, nicht jene Konsequenz ausgesprochen, die er implizit damit gezogen hat: daß es nämlich den *Fiqh akbar I* als separates Glaubensdokument in der von Wensinck rekonstruierten Form nie gegeben hat. Der Kommentar verrät uns nur etwas über die Textgestalt des *Fiqh absaṭ*. Das ist allerdings wichtig genug; denn der Titel des Kommentars zeigt ja, daß der Verfasser den *Fiqh absaṭ* zu einer Zeit oder in einer Form benutzte, als dieser noch *Fiqh akbar* hieß. Dieser Sachverhalt wird dadurch bestätigt, daß beträchtliche Passagen des *Fiqh absaṭ*, so wie dieser uns vorläufig in einem ägyptischen Druck vorliegt, vor allem die späteren Kapitel, in dem Kommentar gänzlich unberücksichtigt bleiben. Man wird also von ihm her vermutlich auf eine frühere Gestalt des *Fiqh absaṭ* zurückschließen können.

331

17 In: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Festschrift H.R. Roemer (Beirut, 1979), S. 523 ff.

18 S. 6, 1f. Hinzu kommt ein Randtitel dieses Inhalts, der aber erst recht nur dem Setzer seine Existenz verdankt. Diese Randtitel verteilen sich über den ganzen Text des Kommentars und heben keineswegs die zehn Artikel des *Fiqh akbar*, sondern jedes separat behandelte Thema heraus.

19 *Fiqh absaṭ*, 40, -4f.

20 GAS 1/412 ff.

Wir können und wollen, wie gesagt, diese Arbeit hier nicht leisten. Wensinck aber, der sie an sich hätte leisten müssen, hat sie wohl deswegen zu tun versäumt, weil ihm der *Fiqh absaṭ* nur in einer Kairiner Handschrift zugänglich war; das reichte in einer Zeit, in der Fotokopien noch ein Luxus waren, zu einer eingehenden Analyse kaum aus. Bei dem Satz, von dem wir ausgingen, ist ihm zudem zugute zu halten, daß das Wort *rahma*, mit dem der Kommentator das *iḥtilāf al-umma* des Originals ergänzt, dort wie ein Fremdkörper wirkt; man mußte, solange man das Original nicht vor sich hatte, sehr schnell auf den Gedanken kommen, daß die Klammer im Druck falsch gesetzt sei. Dagegen ist kaum zu sehen, nach welchem Prinzip Wensinck die zehn Sätze aus dem Kommentar herausgelöst hat. Zwar ist klar, daß er sich an Stellen hielt, die mit der Formel *qāla Abū Ḥanīfa* bzw. *qauluhū ‘alaihi s-salām* o. ä. eingeleitet werden; aber von ihnen gibt es wesentlich mehr als die, welche er ausgewählt hat.

Ich stelle hier die Übereinstimmungen zwischen dem Kommentar (κ) und dem *Fiqh absaṭ* (FA) zusammen, soweit sie mir bei flüchtigem Vergleich aufgefallen sind:

κ 2, 8f.	= FA 40, 9f.	κ 12, 5	= FA 44, -5f.
κ 3, 16	= FA 40, 10	κ 12, 9	= Verweis auf FA 44, -4 ff.
κ 3, apu. f.	= FA 40, 10f.	κ 12, 10	= FA 45, 16f.
κ 5, 1	= FA 40, 11f.	κ 13, ult. – 14, 2	= FA 47, 7f.
κ 5, 5	= FA 40, 12	κ 14, 3f.	= FA 49, 1
κ 5, 6f.	= FA 40, 12f.	κ 14, 5f.	= FA 49, 2
κ 5, 10	= FA 40, 14	κ 15, pu. – 16, 3	= FA 51, – 52, 1
κ 5, 16–18	= FA 40, 16f.	κ 16, -6f.	= FA 52, 1f.
κ 5, pu. – 6, 2	= FA 40, 17	κ 17, 12	= FA 52, 2
κ 9, 3–5	= FA 43, 5–7	κ 17, 18–21	= FA 52, 17–21.

322 Wichtig für das Verhältnis der beiden Texte zueinander sind dabei die Stellen κ 5, 16ff. und 12, 10, in denen der Kommentar über das Dictum des Abū Ḥanīfa hinaus jeweils auch die einleitende Frage des Abū Muṭī‘ übernimmt; das zeigt, daß er tatsächlich schon eine Redaktion des Abū Muṭī‘ vor sich hatte und nicht etwa nur isolierte Dicta Abū Ḥanīfa’s, an die unabhängig davon auch Abū Muṭī‘ angeknüpft hätte. In 12, 9 resümiert er sogar einen ganzen Abschnitt aus dem *Fiqh absaṭ*, den er an dieser Stelle für unnötig hält. Umgekehrt enthält der Kommentar Abū Ḥanīfa-Zitate, die sich, wenn ich recht sehe, im *Fiqh absaṭ* nicht finden (16, 11ff. und 25, -8f.). An einer Stelle (12, 5f.) wird dort etwas mit dem Namen Abū Ḥanīfa’s etikettiert, das im *Fiqh absaṭ* als Ḥadīṭ läuft.

Die vorhergehende Übersicht zeigt nun nicht nur, wo sich der Kommentar mit dem *Fiqh absaṭ* berührt, sondern auch, in welcher Beziehung die übrigen neun der von Wensinck herausgehobenen Glaubenssätze, die ja allesamt im Kommentar zitiert werden, zu ihrem Kontext im *Fiqh absaṭ* stehen. Das Verhältnis ist durchaus nicht überall gleich. Artikel 7, der sich als Phantom erwies, kann auch hier als Grenzscheide dienen. Denn Artikel 1–6 stehen unmittelbar zu Anfang des *Fiqh absaṭ* und folgen dort direkt hintereinander; Artikel 8–10 dagegen sind über den späteren Text verstreut²¹. Allerdings stehen letztere dort alle in einunddemselben Sinnzusammenhang, nämlich in einem Abschnitt, der sich mit der Definition des Glaubensaktes befaßt²². Dadurch erklärt sich ihre inhaltliche Verwandtschaft. Jedoch haben sie keineswegs den Charakter von Kernsätzen. Sie zeigen vielmehr an drei Beispielen, wann ein summarischer Glaubensakt soweit seiner Essentialien beraubt ist, daß er in Unglauben umschlägt. Dadurch erklärt sich ihre formale Verwandtschaft. Diese wurde dadurch verstärkt, daß der Kommentator in nr. 9 von einem zweiteiligen Satz lediglich die erste Hälfte als Wort Abū Ḥanīfa's kennzeichnet, während er in nr. 10 die koranische Begründung wegläßt; auf diese Weise gewannen beide Sätze in der Wensinckschen Wiedergabe jene Prägnanz, die man von einem Glaubensbekenntnis erwartete.

Ob wir in ihnen auf einen Grundtext stoßen, der auf Abū Ḥanīfa zurückgeht, bedarf weiterer Untersuchung. Jedenfalls wäre dieser umfangreicher, als Wensinck angenommen hat; die Einleitungsformel, auf die er sich verließ, steht ja auch anderswo. Zudem verliert diese gerade dadurch einiges an Aussagekraft; denn da der *Fiqh absaṭ* insgesamt unter dem Namen des Abū Ḥanīfa lief, mag sie an manchen Stellen den Charakter eines rein redaktionellen Einschubs haben. Abū Muṭīʿ ist ohnehin, wie wir sahen, nicht ganz aus dem Bild hinauszudrängen. Damit aber tritt der inhaltliche Aspekt stärker in den Vordergrund. Denn wenn der *Fiqh absaṭ* von Abū Muṭīʿ redigiert worden ist und auch nachher vermutlich weitere Überarbeitungen | erfuhr, die alle in Ostiran vorgenommen wurden, so liegt die Annahme nahe, daß auch die genannten drei Sätze (= Art. 8–10) eher iranisches als irakisches Problembewußtsein widerspiegeln.

Allerdings ist sie kaum schlüssig zu beweisen. Um alle Argumente auszuschöpfen, müßte man die Sätze in ihrem Kontext behandeln. Für sich genommen ließe sich am ehesten Art. 10 heranziehen. Denn die Schule des Ḡahm

21 Art. 1–6 = FA 40, 9–14. Art. 8–10 = FA 47, 7f.; 49, 1 und 52, 1f.

22 S. 45, 16 – 52, 14; unterbrochen von einem Abschnitt über die Frage, in welchem Sinne Rebellen zu bekämpfen sind (48, 2–ult.).

b. Šafwān, die dort genannt wird, war damals vorwiegend noch auf Ostiran beschränkt; dort hatte ihr Gründer als Sekretär des Hārīt b. Suraiğ gewirkt, und dort hatte sie sich seit seiner Hinrichtung i.J. 128/746 ausgebreitet. Erst als etwa eine Generation später die ersten Schüler des Abū Ḥanīfa in Ostiran Fuß zu fassen begannen, wurden der Ğahmīya Grenzen gesetzt. Die Ḥanafiten stimmten ihr zwar bezüglich des deterministischen Ansatzes wie im Glaubensbegriff im großen und ganzen zu, unterschieden sich aber von ihr häufig in der Frage des Anthropomorphismus (*tašbīh*). Diese Frontstellung mag nun auch in Satz 9 sichtbar werden. In ihm ist auf die Frage angespielt, ob Gott im Himmel oder auf Erden wohnt; die Ğahmiten dagegen glaubten, daß Gott „überall und nirgends“ sei²³. Leider bietet das in Satz 8 behandelte Problem vorläufig keine Handhabe zu einer Lokalisierung. Dennoch wird man alles in allem sagen können, daß Abū Muṭīr zumindest in der Auswahl dieser Dicta iranische Verhältnisse voraussetzt.

Um nun „Artikel“ 1–6 in ähnlicher Weise zu prüfen, wollen wir den Abschnitt zu Anfang des *Fiqh absaṭ*, in dem sie stehen, zuerst einmal zusammenhängend übersetzen:

... Ich hörte, wie Abū Muṭīr al-Ḥakam b. ‘Abdallāh al-Balḥī sagte: Ich fragte Abū Ḥanīfa an-Nu‘mān b. Tābit nach der größten Einsicht (*al-fiqh al-akbar*). Da antwortete er:

Daß du niemanden, der zur gleichen *qibla* betet (*aḥadan min ahl al-qibla*), wegen einer Sünde für ungläubig erklärst noch ihm (deswegen) den Glauben absprichst. Daß du aufforderst zu dem, was recht, und verbietest, was verwerflich ist. Daß du weißt, daß das, was dich trifft, dich nicht hätte verfehlen können, noch das, was dich verfehlt, dich hätte treffen können. Daß du dich von keinem Prophetengenossen lossagst noch einem (von ihnen) größere Loyalität bezeigt als einem andern, und daß du die Sache ‘Uṭmāns und ‘Alīs Gott überlässest.

Abū Ḥanīfa sagte: Einsicht in die Religion ist vortrefflicher als Einsicht in die Gesetzesvorschriften (*aḥkām*). Daß jemand Einsicht darin gewinne (*yatafaqqahu*), wie er seinem Herrn diene, ist besser für ihn, als daß er viel Wissen (*‘ilm*) ansammle.

Abū Muṭīr sagt: Ich sagte: Gib mir Bescheid über die vortrefflichste Einsicht. Da antwortete Abū Ḥanīfa: Daß der Mensch den Glauben an Gott,

23 Vgl. etwa Ibn Ḥanbal, *ar-Radd ‘alā z-zanādiqa wal-Ğahmīya*, ed. Muḥammad Fīhr Šaqafa (Ḥamāt, 1386/1967), s. 32, 2 ff.; auch Malaṭī, *Tanbīh*, ed. Dederling 76, 8 ff./ed. Kauṭarī 97, 9 ff. und meine Ausführungen in: G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois Univ. Press, 1982, s. 119.

die Gesetze | (*šarāʿi*), Bräuche (*sunan*) und Gebote (*hudūd*)²⁴ sowie Dissens und Übereinstimmung der Gemeinde lerne²⁵.

334

Wer nach einer Urzelle des *Fiqh akbar* sucht, müßte hier ansetzen. Aber selbst der vorliegende Passus ist, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, nicht aus einem Guß. Denn „Artikel“ 6 wird wie die „Artikel“ 8–16 durch ein erneutes *qāla Abū Ḥanīfa* eingeführt; er steht deutlich für sich. Er wird dadurch, daß Abū Muṭīʿ mit Bezug auf ihn nachfragt, weiter konkretisiert; wenn Abū Muṭīʿ sich über die „vortrefflichste Einsicht“ (*afḍal al-fiqh*) Bescheid geben läßt, nimmt er sein Stichwort (*afḍal*) von dorthier auf. So beginnt der Dialog; „Artikel“ 6 ist sozusagen das Motto. Artikel 1–5 dagegen bilden in der Tat einen geschlossenen Block; hier antwortet Abū Ḥanīfa in kontinuierlicher Rede auf die Frage nach dem *fiqh akbar*. Man hätte erwarten sollen, daß diese auffällige Wortverbindung, die dem Traktat immerhin seinen ursprünglichen Namen gegeben hat, in den weiteren Verlauf des Textes hineinwirkt. Aber genau dies geschieht nicht; sie begegnet zwar, wie wir sahen, unmittelbar hinterher noch einmal variiert als *afḍal al-fiqh*, wird aber dann nicht mehr aufgenommen. Abū Muṭīʿ hat zu dem ganzen Abschnitt nichts weiter zu sagen. Einige der darin genannten Themen werden zwar später noch einmal angeschnitten; aber ein direkter Bezug besteht offenbar nicht²⁶. Der erste Ausspruch Abū Ḥanīfa's („Artikel“ 1–5) spricht für sich selber; er ist eine *auctoritas*. Wenn im *Fiqh absaṭ* also irgendwo irakische Tradition bewahrt ist, so an dieser Stelle.

Dies schließt nicht aus, daß auch „Artikel“ 6 ein echtes Dictum Abū Ḥanīfa's sein mag. Aber es ist nicht mehr Bestandteil jener „größten Einsicht“, nach der Abū Muṭīʿ seinen Lehrer gefragt haben will. Vielmehr wird darin das, was zuvor in Form einer Aufzählung erklärt worden war, noch einmal grundsätzlich zusammengefaßt: die „größte Einsicht“ ist die „Einsicht in die Religion“ (*dīn*). Ihr steht gegenüber die „Einsicht in die Gesetzesvorschriften“, das juristische Einzelwissen (*ʿilm*), das man anhäufen kann, ohne im rechten Sinne klug zu werden. Diese Antithese mußte im Munde eines Juristen wie Abū Ḥanīfa überraschen. Sie hatte hier die Funktion, auf den Inhalt des Traktates, die Diskussion des Glaubensbegriffs, vorzubereiten. Aber spätere Generationen konnten sich wohl nur schwer mit ihr anfreunden. So erklärt sich vielleicht, daß der *Fiqh absaṭ* an dieser Stelle einen zweiten Satz hinzufügt, den der Kommentar nicht

24 Zu dieser Interpretation des Wortes vgl. Winsinck, *Creed*, 111.

25 s. 40, 7 ff.

26 s. 40, -4 ff. berührt sich mit Art. 1, geht jedoch direkt aus Art. 6 hervor; 42, 9 ff. behandelt das Problem der göttlichen Schicksalsbestimmung wie Art. 3, erwächst jedoch aus der Diskussion eines Ḥadīṭes; 44, 10 ff. gehört zu Art. 2, steht jedoch in einem *Bāb fi l-qadar*.

kennt und der sich darum auch bei Wensinck nicht findet. Die „Einsicht in die Religion“ wird dort damit beschrieben, daß man sich darüber im klaren wird, wie man „seinem Herrn dient“, d. h. wohl: worin man seinen Glauben verwirklicht. Daß „Religion“ der Glaube sei, wird kurz darauf gesagt²⁷.

335 Das eigentliche Problem aber lag bei dem Gegenbegriff. „Artikel“ 6 spricht da, so wie wir ihn oben aus dem Kommentar übernommen haben, von *fiqh fī l-‘ilm*; wir haben dies mit „Einsicht in die Rechtswissenschaft“ wiedergegeben. Das Wort *‘ilm* begegnet mit demselben negativen Beiklang und an der gleichen Stelle auch in dem Zusatz des *Fiqh absaṭ*. Dagegen steht in der Fassung von Artikel 6, wie sie im *Fiqh absaṭ* bewahrt ist, „Einsicht in die Gesetzesvorschriften“ (*al-fiqh fī l-aḥkām*). Wensinck geht aus von einer Formulierung *al-fiqh fī l-‘ilm wal-ḥudūd*; daneben notiert er die Variante *al-ḥudūd was-sunan*²⁸. Man hat an der Stelle offenbar viel herumkorrigiert. Das nimmt uns nicht wunder; denn „Rechtswissenschaft“ hieß ja später *fiqh* statt *‘ilm*, und *‘ilm* wurde normalerweise positiv gebraucht. Die ursprüngliche Wortwahl von Artikel 6 ist, wie man längst gesehen hat, archaisch²⁹. Bezeichnenderweise schiebt Abū Muṭī‘ sofort eine Erklärung nach, in der Abū Ḥanīfa nun doch das Erlernen der Gesetze und „Bräuche“ gleichberechtigt neben den Glauben an Gott stellt. Damit bestätigt sich noch einmal, daß hier ein Redaktor eingegriffen hat. Artikel 1–5 und Artikel 6 sind inhaltlich miteinander verwandt; aber sie bilden keine formale Einheit.

Das, was sich bei Wensinck wie ein frühislamischer Dekalog ausnahm, ist somit um die Hälfte geschrumpft. Aber selbst wenn wir die ersten fünf Artikel als gegliederte Einheit erweisen könnten, wäre dies ein buchenswertes Ergebnis; auch die Mu‘taziliten haben ja fünf *uṣūl* als verbindlich anerkannt. Jedoch dürfen wir uns den Blick nicht verstellen lassen. Denn zwar bilden Artikel 1–5 eine in sich geschlossene Rede Abū Ḥanīfa’s; aber diese ist nicht ganz so klar strukturiert, wie sich dies bei Wensinck ausnimmt. Erst der Kommentator hat die einzelnen Sätze voneinander getrennt, und erst Wensinck hat sie dann numeriert. Das Verfahren war nicht unberechtigt; es handelt sich ja in der Tat um eine Aufzählung. Aber daß gerade fünf Dinge aufgezählt würden, ist gar nicht gesagt; Artikel bzw. Satz 4 und 5 gehen ineinander über. Umgekehrt haben wir keinerlei Gewähr dafür, daß Abū Ḥanīfa in seiner Antwort Vollständigkeit

27 s. 40, ult. f.

28 *Creed*, 111 und 104, Anm. 2.

29 Zu dem unterminologischen Gebrauch von *fiqh* vgl. Wensinck, 110f. sowie Schacht in EI² II 886. Interessant ist daneben der Gebrauch von *fiqh* im Sinne von „Erklärung, Kommentar“ in den *Waṭā‘iq* des Andalusiers Ibn al-‘Aṭṭār (ed. P. Chalmeta, Madrid, 1983; dort etwa s. 124, apu.: *fiqh ḥādā l-bāb*; 368, 13: *fiqh ḥādā l-ma‘nā*; 373, 9: *fiqh ḥādā wa-fiqh mā taqaddama* usw.).

anstrebte. Vielleicht gibt der zweite Ausspruch (= „Artikel“ 6) seine Intention besser wieder; dann hätte er in dem ersten nur einige Beispiele gegeben.

Diese Skepsis hindert uns nicht daran, für diesen ersten Abschnitt des *Fiqh absaṭ* nach irakischen Parallelen zu suchen; sie betrifft ja nur die formale Seite. In der Tat lassen sich hier manche Beziehungen aufweisen. Man bemerkt sofort die Verwandtschaft zwischen „Artikel“ 5 und dem Programm des sogenannten *K. al-İrğā'*; gleichgültig ob man dieses als echtes Sendschreiben des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya anerkennt oder | nicht, lag es beim Tode des Abū Ḥanīfa doch gewiß schon vor³⁰. Die Zuspitzung auf 'Uṭmān und 'Alī ist irakisch: Baṣra gegen Kūfa. Der Gedanke war allerdings in der Zwischenzeit verallgemeinert worden; so trat Satz 4 hinzu, der inhaltlich kaum ein separater „Artikel“ hätte sein können. Man notiert, daß das Stichwort *irğā'* nicht fällt. Aber das ist nicht erstaunlich; Abū Ḥanīfa wollte nicht Murğī'it genannt werden. *İrğā'* klang mittlerweile nach Sektierertum; er aber verstand sich als Vertreter der *ahl al-'adl* oder *ahl as-sunna*³¹. Dies steht so in jener Schrift, die noch am ehesten unverfälscht auf ihn zurückgehen dürfte: seinem Brief an den baṣrischen Juristen 'Uṭmān b. Sulaimān al-Battī (gest. 143/760)³².

336

An diesen Text erinnern nun noch weitere Dinge. Abū Ḥanīfa sagt dort ähnlich wie hier in Satz 1: „Wisse, daß ich die Ansicht vertrete: Alle, die zur gleichen *qibla* beten, sind gläubig. Ich spreche ihnen nicht den Glauben ab, wenn sie irgendein Gebot verletzt haben“³³. Kurz darauf benutzt er auch den Begriff *ḍanb*, der in Satz 1 begegnet: wer ein Gebot verletzt hat, ist ein *mu'min muḍnib*³⁴. Die Wortwahl ist charakteristisch: *ḍanb* „Vergehen“ klingt weniger hart als *ma'ṣiya* „Sünde“. Abū Ḥanīfa läßt zwar auch *mu'min 'āṣī* zu³⁵; aber *muḍnib* überzeugt den Hörer eher davon, daß der Glaube erhalten bleibt. Im übrigen bezieht sich *ḍanb* deutlicher auf den Bereich der Werke; Abū Ḥanīfa aber legt Wert darauf, daß Glaube und Werke sauber getrennt bleiben. Auch

30 Vgl. meine Edition in: *Arabica* 21/1974/20 ff., dort vor allem s. 28f. = oben s. 724f.; dazu M. Cook, *Early Muslim Dogma* (Cambridge, 1981), s. 68 ff. – Der *Fiqh absaṭ* enthält übrigens die zweite Hälfte von Satz 5 nicht.

31 Mit *ahl al-'adl* sind hier natürlich nicht die Mu'taziliten gemeint, sondern „diejenigen, die im Recht sind“, die Verteidiger der gerechten Sache im Gegensatz zu der *fi'a al-bāḡiyya* aus Sure 49/9 (vgl. Zaid b. 'Alī, *Corpus Iuris*, ed. Griffini, 246, 2). Dazu auch Schacht, in: *Oriens* 17/1964/102.

32 Ed. Kauṭarī (Kairo, 1368/1949), s. 37, ult. ff. Zur Schrift selber vgl. GAS 1/418 nr. VIII; zur Echtheit Schacht, in: *Oriens* 17/1964/100, Anm. 4.

33 *Ib.* 37, 1f.

34 *Ib.* 37, 3 ff.

35 *Ib.* 36, 5.

dies sagt er in seinem Brief und setzt dabei den Glauben mit der „Religion“ gleich, so wie wir dies ebenso für den Anfang des *Fiqh absaṭ* konstatierten³⁶. Schon daß er das Wort *dīn* überhaupt gebraucht, ist bezeichnend; es findet sich in der Theologie sonst nicht so häufig.

Satz 2 und 3 lassen sich weniger gut in spezifisch irakisches Milieu einbinden. Jedoch fällt bei beiden auf, daß Abū Muṭīʿ aus iranischer Sicht etwas differenziertere Ansichten vertrat. Das Prinzip des *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar* (Satz 2) teilte Abū Ḥanīfa mit der Muʿtazila. Es hatte auch sonst einen guten Klang. Die Frage war nur, welche praktischen Konsequenzen man jeweils daraus zog. Abū Muṭīʿ hat sich diese, wie er sagt, von seinem Lehrer präzisieren lassen: man soll Übeltäter und Dissidenten | (*al-fiʿa al-bāḡiya*) bekämpfen und der gerechten Sache (*al-fiʿa al-ʿādila*) beistehen. Aber man darf sich nicht gegen die Gemeinde (*ḡamāʿa*) erheben, und man sollte den Herrscher in einer gerechten Sache selbst dann unterstützen, wenn er selber sich Übergriffe zuschulden kommen läßt³⁷. Abū Ḥanīfa selber dachte zeitweise vielleicht etwas radikaler; er soll i. J. 145 mit an-Nafs az-zakīya – bzw. dessen Bruder Ibrāhīm – gegen Maṣṣūr gemeinsame Sache gemacht und jenem auch finanziell unter die Arme gegriffen haben. Man erinnerte sich bei dieser Gelegenheit sogar daran, daß er mehr als zwei Jahrzehnte zuvor bereits Zaid b. ʿAlī Waffen und Pferde geschickt hatte³⁸.

Satz 3 habe ich an anderer Stelle einmal das „prädestinatianische Axiom“ genannt. Das Dictum ist als Ḥadīṭ verbreitet worden und als solches natürlich weit herumgekommen. Daß es im Irak eine große Rolle spielte, läßt sich daraus erschließen, daß es auch in der šīʿitischen Tradition auftaucht. Zudem findet sich bereits in der qadaritischen *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī ein Hinweis darauf, daß die Prädestinatianer den Koranvers, an den es sich in der Wortwahl anschließt und den es umzupolen versucht (Sure 4/79), in ihrem Sinne zu interpretieren versuchten³⁹. Abū Muṭīʿ dagegen nimmt den Satz nicht auf; vielmehr zitiert er Sure 4/79 (neben 42/30) zu dem Beweis, daß alles Böse, das einen trifft, doch auch selbstverschuldet ist⁴⁰. Er ist zwar kein Qadarit; er gibt eine längere

36 *Ib.* 35, 14 ff.

37 *Fiqh absaṭ* 44, 10 ff. und noch einmal, offenbar als späterer Einschub, 48, 2 ff.

38 Enc. Iran. I 299a; jetzt auch Gimaret in: *Shahrastani, Livre des Religions et des Sectes* (Unesco 1986), S. 465, Anm. 57.

39 Dazu im einzelnen mein *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* (Berlin, 1975), S. 79 ff. Bezüglich der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī können wir die Echtheitsfrage hier ebenso und aus dem gleichen Grunde außer acht lassen wie oben bei dem *K. al-Irḡāʿ*.

40 *Fiqh absaṭ* 42, ult. ff.

Anleitung, wie man mit einem solchen diskutieren sollte⁴¹. Aber er verschiebt die Aussage in Richtung jenes Mittelweges zwischen Determinismus und freier Verantwortung, den er bei Abū Ḥanīfa vertreten sah.

Nichts spricht also dagegen, die beiden Aussprüche zu Beginn des *Fiqh absaṭ* mit Abū Ḥanīfa zu verbinden. Aber noch einmal: ein *Fiqh Akbar* mit großem Anfangsbuchstaben, ein Glaubensbekenntnis im Wensinckschen Sinne ist das nicht. Wenn Abū Muṭṭīʿ nach der „größten Einsicht“ fragt, so will er von seinem Lehrer erfahren, welches Wissen am ehesten Durchblick verleiht und darum vor allem andern angestrebt werden sollte. Das ist eine einmalige und an den Kontext gebundene Formulierung; darum kommt diese im gesamten *Fiqh absaṭ* nicht mehr vor. Es handelt sich nicht um einen Terminus, und es handelt sich erst recht nicht um die Bezeichnung eines religiösen Dokumentes oder um einen Buchtitel. Abū Muṭṭīʿ erbittet von Abū Ḥanīfa einen Rat, eine *waṣīya*; auch unter diesem Namen läuft bezeichnenderweise eines der frühen ḥanafitischen Glaubensbekenntnisse⁴².

Aber natürlich war *al-fiqh al-akbar* in dem gegebenen Zusammenhang auch die Essenz von Abū Ḥanīfa's Religionsverständnis, so wie er selber es | gewon- 338
nen und nicht etwa bloß aus dem Koran abgelesen hatte. Darum wurde das, was Abū Ḥanīfa da gesagt hatte, zu einem Leitbild und die Bezeichnung, unter der es lief, ungewöhnlich wie sie ohnehin war, zu einem Kennwort⁴³. Man behielt letzteres auch bei, als Abū Muṭṭīʿ den Zusammenhang, so wie er ihn zu erinnern meinte oder wie dieser ihm für sein iranisches Milieu passend schien, ergänzte. Noch der Kommentator, auf den Wensinck sich stützte, hat darin nichts Anstößiges gesehen. In welcher Gestalt er den Text vorgefunden hat, bleibt weiter zu untersuchen. Daran würde sich dann auch die Frage knüpfen, wie und wann es zu dem Titel *Fiqh absaṭ* gekommen ist. Man gewinnt den Eindruck, daß dies mit dem wachsenden Umfang des Werkes zu tun hat: der *Fiqh absaṭ* war die „extensivere“ Schrift⁴⁴. Abū Muṭṭīʿ hatte ursprünglich vielleicht nur Aussprüche Abū Ḥanīfa's zur „Religion“, d. h. zu den grundlegenden Glaubensinhalten zusammengestellt und mit einigen Bemerkungen kommentiert. Die Wortverbindung *al-Fiqh al-absaṭ* zeigt jedenfalls, daß die ursprüngliche Bedeutung von

41 *Ib.* 43, 7 ff.

42 Dazu Wensinck, 125 ff.; GAS 1/416 f., IV (vgl. auch *ib.* nr. v–vii).

43 Wenn Abū Ḥanīfa seinem Sohn Ḥammād nach einem späteren Bericht rät, *al-fiqh al-akbar* zu lernen, so ist Theologie gemeint (Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib Abi Ḥanīfa*, I, 207, ult. f.).

44 Es hat vielleicht Sinn, sich daran zu erinnern, daß *al-Mabsūt* bei den Ḥanafiten später ein beliebter Buchtitel war, nicht nur in dem bekannten Werk des Sarahsī (gest. 483/1090), sondern auch schon als Nebentitel für das *K. al-Aṣl* des Šaibānī (vgl. GAS 1/422).

al-fiqh al-akbar vergessen worden war; die Entwicklung von einer singulären Formulierung zu einem Buchtitel war abgeschlossen. Jetzt konnte man leicht in Gedanken vor den beiden Bezeichnungen das Wort *Kitāb* ergänzen und die beiden Attribute *akbar* und *absaṭ* dann darauf beziehen. Auch bei Wensinck klingt dies so. So sehr er mit seinem *Muslim Creed* der Erforschung der frühen Islams neue Wege gewiesen hat, so sehr hat er doch mit seiner Rekonstruktion eines Textes, den es in der von ihm angenommenen Form nie gegeben hat, ein von den Ḥanafiten geschaffenes „orthodoxes“ Geschichtsbild verfestigt.