

Muwais b. ‘Imrān

„Das ist nicht richtig, denn ... es läuft auf das hinaus, was man von Mūsā b. ‘Imrān berichtet, daß nämlich Gott (jemandem) eine Verpflichtung auferlegen (*yukallif*) und dann den Inhalt dieser Verpflichtung an dessen freie Entscheidung (*iḥtiyār*) binde könne, insofern er wisse, daß jener sich immer nur für das Rechte entscheiden werde“. Wer hier Kritik übt, ist der Qāḍī ‘Abdalğabbār¹. Über den Angegriffenen aber ist bisher nur wenig bekannt. Der Qāḍī greift auf doxographische Tradition zurück; daß ihm gerade diese Nachricht bedeutsam war, erklärt sich wohl daraus, daß die behandelte Lehre in paradigmatischer Weise eine Gegenposition verkörperte, mit der er sich ebensowenig wie viele seiner Schulgenossen aus früheren Generationen stillschweigend abfinden konnte. Was ihn daran störte, war ein gewisser Mangel an elitärem Bewußtsein: Zum Gesetz verpflichtet (*mukallaf*) ist jeder; wenn aber jeder das Gesetz auch nach seinem Gutdünken auslegen kann, sofern nur Gott vorherweist, daß er sich immer richtig entscheiden wird, so gilt dies für den Propheten ebenso wie für den Mann von der Straße². Wer, so werden wir fortfahren dürfen, soll dann noch entscheiden, an welche Autorität man sich halten muß?

So allerdings hatte Mūsā b. ‘Imrān es nicht gemeint. Überhaupt bedarf seine Ansicht noch einiger Erläuterung. Dazu helfen uns einige Parallelen, wieder aus dem *Muğnī* des Qāḍī ‘Abdalğabbār, daneben aber auch aus den Werken zweier seiner Schüler, dem *Mu‘tamad fi uṣūl al-fiqh* des Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (gest. 436/1044) und der *Darī‘a ilā uṣūl aš-šarī‘a* des Šarīf al-Murtaḍā (gest. im gleichen Jahr). Mūsā b. ‘Imrān hatte zuerst einmal an den Propheten gedacht: dessen Gebote sind einfach dadurch verbindlich, daß ihm von Gott die Funktion des Gesetzgebers übertragen wurde, nicht etwa – wie der | Qāḍī dies sieht – aufgrund der Tatsache, daß sie von Gott geoffenbart sind oder ein stringenter Beweis für sie spricht³. Der Prophet war verpflichtet, Gebote und Verbote zu erlassen; da aber Gott wußte, daß er in jedem Fall in seinem Sinne handeln werde, hat er ihm die Entscheidung im einzelnen freigestellt. Daß er von dieser Freiheit auch Gebrauch machte, hat Mūsā b. ‘Imrān nach dem Zeugnis des Šarīf al-Murtaḍā aus einigen historischen Nachrichten herausgelesen⁴. So soll der

1 Vgl. *al-Muğnī fi abwāb at-tauḥīd wal-‘adl* XVII 123, 14 ff.

2 *Ib.* 123, 17 f.

3 *Ib.* 230, 13 ff.

4 Vgl. *Darī‘a*, ed. Abū l-Qāsim Gurğī (Teheran 1346 š/1967 = Intišārāt-i Dānišgāh-i Ṭahrān 1100), s. 667, 1 ff.

Prophet, als er bei der Eroberung Mekkas die Stadt zum heiligen Bezirk erklärte und dabei u. a. auch die Nutzung der dortigen Vegetation verbot, auf den Einspruch des 'Abbās hin die *idhir*-Pflanze, welche zum Decken der Häuser ebenso wie als Brennmaterial für die Schmiede unentbehrlich war, ausdrücklich ausgenommen haben. Die Überlieferung läßt dabei durch ihren Wortlaut keinen Zweifel daran, daß die Heiligung selber einem seit Erschaffung der Welt gegebenen göttlichen Gebot entsprang; der Prophet hatte dies dann, so mochte man schließen, im Rahmen seiner Kompetenz modifiziert⁵. In ähnlicher Weise hatte er aus eigener Machtvollkommenheit die *zakāt* für Pferde und Sklaven aufgehoben, ohne dazu durch eine Offenbarung besonders legitimiert zu werden⁶.

Die Lehre war also nicht ganz so sensationell, wie sie zu Anfang klingen mochte. Das koranische Gesetz wurde nicht unbedingt relativiert, jedenfalls nicht ganz dem Entscheid des Propheten freigestellt. Aber er konnte gewisse Korrekturen vornehmen; er konnte Sonderrechte gewähren oder Verschärfungen beschließen. Ersteres schien durch die genannten Ḥadīṭe belegt, Letzteres sogar durch den Koran, nur jetzt nicht mit Bezug auf Muḥammad, sondern auf Jakob, der nach islamischer Vorstellung ja gleichfalls ein Prophet war. Dieser nämlich war, so dachte man, mit jenem „Israel“ gemeint, von dem es in Sure 3/93 hieß, daß er sich selber den Genuß von Speisen untersagte, die an sich von Gott erlaubt waren⁷. Der Koran schien gelegentlich eine solche konkretisierende Entscheidung geradezu herauszufordern: in Sure 5/89 wurden als Sühne für einen nicht eingehaltenen Eid mehrere Dinge von Gott zur Wahl gestellt⁸. Im Hintergrund von Mūsā b. 'Imrān's Theorie steht das Problem des Verhältnisses zwischen Koran und *sunna*.

339

5 Vgl. dazu die bei Wensinck, *Concordance* I 41b angegebenen Varianten des einschlägigen Ḥadīṭ.

6 Vgl. Wensinck, *ib.* II 287a.

7 Vgl. *Dar'ā, ib.*, und Ṭabarī, *Tafsīr* (ed. Maḥmūd Muḥammad Šākīr und Aḥmad Muḥammad Šākīr) VII 7ff. Die abendländische Koranforschung versteht „Israel“ hier nicht als Jakob, sondern als das Volk Israel (vgl. R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, [Stuttgart, 1971], s. 75 zur Stelle und die dort angegebene Literatur). Sie kann sich dazu auf die parallelen Verse 6/146 und 4/160 stützen, in denen die Verschärfung der Speisegebote als göttliche Strafmaßnahme gegenüber den Juden erklärt wird. Mūsā b. 'Imrān's Interpretation ist, wie so häufig im islamischen Tafsīr, Ergebnis isolierender Exegese.

8 „Die Sühne dafür besteht darin, daß man zehn Arme beköstigt ... oder sie kleidet oder einen Sklaven in Freiheit setzt. Und wenn einer keine Möglichkeit (zu derartigen Sühneleistungen) findet, hat er (dafür) drei Tage zu fasten ...“. Es wird übrigens nicht ausdrücklich gesagt, daß schon Mūsā b. 'Imrān sich auf diesen Beleg berief. Jedoch wird der Vers im engeren Kontext der bereits genannten Stelle *Muḡnī* XVII 122, pu. ff. genannt. Vgl. dazu auch *Mu'tamad* 894, 14ff.

Sie gilt darum im Grunde ebenso wie für den Propheten auch für andere, die etwas vom Gesetz verstehen: „der (Gesetzes-)Gelehrte (*‘ālim*) kann eine Ansicht vorbringen, ohne sie zu beweisen, insofern Gott weiß, daß er immer nur das Rechte vorbringen wird“⁹. Damit ist zwar gesagt, daß nicht jeder ein verbindliches Urteil fällen kann; er muß immerhin sachverständig (*‘ālim*) sein. Aber es scheint doch an einem immanenten Kriterium zu fehlen, durch das sich feststellen ließe, ob er recht hat; Gottes Wissen ist für uns unergründlich, und ein *‘ālim* ist ja im Gegensatz zum Propheten nicht ohne Konkurrenz. Wichtig ist nur, daß die richtige Person die Entscheidung trifft; wie sie dies tut, bleibt offen. Letzten Endes handelt sie also nach Gutdünken (*ra’y*), nicht etwa aufgrund fester logischer Ordnung, etwa durch *qiyās*. Der Qāḍī ‘Abdalḡabbār kann dies mit seinem Sinn für Systematik nicht vereinbaren; schon die Prophetengenossen und ihre Nachfolger (*tābi‘ūn*) mußten, so meint er, mit neuen Situationen fertigwerden, für die es keine Grundlage in der Schrift gab, und schon sie sind dabei mit Analogieschlüssen vorgegangen¹⁰. Mūsā b. ‘Imrān hatte es vermutlich anders gesehen. Gerade die Zeit der *ṣaḡāba* und der *tābi‘ūn* ist gekennzeichnet durch widersprechende Entscheide; zumindest mußte die Überlieferung einen solchen Eindruck aufkommen lassen¹¹. Wenn man nun nicht eine der ehrwürdigen Autoritäten gegen die andere ausspielen wollte, so blieb nur, ihnen prinzipiell eine gewisse Freiheit zu lassen. Der Sachverständige darf handeln gemäß dem, was ihm in den Sinn kommt (*‘alā mā yaqa‘u fi ḡāṭirihī*), | insofern er durch Gott von Irrtum bewahrt (*ma‘šūm*) ist¹². Die Maxime seines Handelns ist das Allgemeinwohl (*maṣlaḡa*)¹³.

Allerdings haben wir keine Sicherheit, wieweit hier bereits spätere Interpretation eindringt¹⁴. Unklar bleibt auch, nach welchen Kriterien Mūsā b. ‘Imrān den *‘ālim*, auf den seine Lehre zutraf, bestimmte. Weitere Belege, an denen es an sich nicht mangelt, sind zu wenig charakteristisch, um eine tiefere

9 Vgl. *Mu‘tamad*, ed. Muḡammad ḡamīdullāḡ (Damaskus 1384/1964), S. 521, 10 ff.

10 Vgl. *Muḡnī* xvii 305, 7 ff. nach seinem *K. al-‘Umad*.

11 Vgl. dazu meine Arbeit *Das Kitāb an-Nakṡ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Fuṡyā des Ġāḡiẓ* (Göttingen, 1972= Abh. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. III 79), *passim*.

12 Vgl. *Muḡnī* xvii 372, 2 f.

13 *Ib.* 123, 13; *Darī‘a* 91, 8 und 658, 8.

14 Der Begriff *maṣlaḡa* wird in den meisten Referaten der These nicht gebraucht. Ebenso taucht *‘isma* bei ṡūsī in diesem Zusammenhang nicht auf, allerdings vielleicht nur deswegen, weil er als Imamit mit diesem Wort besondere Vorstellungen verband (vgl. *Darī‘a* 663, ult. ff. und unten S. 1001).

Rekonstruktion zu erlauben¹⁵. Ṭūsī zeigt deutlich, daß auch ihm der Hintergrund der Lehre längst nicht mehr bekannt war und er über Hypothesen nicht hinauskommt¹⁶.

2

Es empfiehlt sich darum, zu versuchen, statt der Lehre zuvor ihren Autor näher einzuordnen. Das gelingt im Ansatz schon, wenn wir eine weitere Ansicht, auch sie wieder juristischen Inhalts, vergleichen, welche der Qāḍī 'Abdalġabbār mit ihm verbindet. Da heißt es:

Manche ... halten es bei den Aussagen (*aḥbār*, des Korans über vergangene oder gegenwärtige Dinge) und bei ‚Versprechen und Drohung‘ (also allem, was sich im Koran auf das jenseitige Geschick bezieht) in ebensolchem Maße wie bei Befehl und Verbot (also den ethischen und juristischen Vorschriften des Korans) für möglich, daß (Gott hier) eine Ausnahme machen (kann) und (nur) eine spezielle Situation im Auge hat, auch wenn darauf nicht (explizit) hingewiesen ist. Dies wird von Šāliḥ Qubba¹⁷ und Mūsā b. 'Imrān berichtet¹⁸.

Mit anderen Worten: nicht alles, was im Koran generell formuliert scheint, muß auch generell gemeint sein. Das ist ein altes Problem juristischer Exegese, das in den *uṣūl al-fiqh*-Werken im allgemeinen unter dem Stichwort *al-ʿāmm wal-ḥāṣṣ* abgehandelt wird. Jedoch hat es auch theologische Auswirkungen: die Verse, in denen der Koran | den schweren Sündern ewige Höllenstrafe androht, sind allgemein formuliert, werden jedoch um der Güte Gottes und um der „Rechtfertigung aus dem Bekenntnis“¹⁹ willen nicht von allen so rigoros verstanden. Nur aus Gründen der Abschreckung seien sie so kompromißlos formuliert, so sagte man und stellte sich damit in Gegensatz zum *wa'd wal-*

341

15 Vgl. *Muġnī* XII 238, 18 ff.; *Mu'tamad* 710, 8 f. und 889, ult. ff.; *Darī'a* 91, 6 ff. und 658, 6 ff. Auch Qāḍī 'Abdalġabbār, *Faḍl al-i'tizāl*, ed. Fu'ād Saiyid (Tunis, 1974) 279, 10 und Ergänzung aus Ḥākim al-Ġuṣamī, *ib.*, Anm. 526.

16 *Darī'a* 659, 1 ff. Dies hindert ihn nicht daran, sich hier ebenso wie in anderen Werken auf eine ausführliche Widerlegung einzulassen (vgl. *Darī'a* 660, 3 ff.).

17 So zu lesen statt Qatta!

18 *Muġnī* XVII 36, 11 ff.

19 Die Formulierung stammt von H. Ritter; vgl. *Das Meer der Seele* (Leiden. 1955), S. 65.

wa'id der Mu'tazila. Auf diesen Zusammenhang ist auch hier angespielt²⁰; ausführlich wird er behandelt von Aš'arī in einem Kapitel seiner *Maqālāt al-Islāmīyīn*²¹.

Dort nun erfahren wir auch, wie man diese Lehre normalerweise einordnete: man bezeichnete sie als „murğī'itisch“. Jedoch ist dies vorläufig nur eine Vokabel; es kommt darauf an, welche Realität sich hinter ihr verbirgt. Wir begegnen hier nicht der frühen, z. T. noch politisch motivierten Murğī'a der Umayyadenzeit²², sondern einer Gruppe von Theologen, die sich, wenn wir Šahrastānī glauben dürfen²³, zu Ende des 2. Jh.'s Nazzām angeschlossen hatten, aber gerade in dem genannten Punkt sich von ihm unterschieden. Daraus erklärt sich die Ratlosigkeit der Häresiographen: mit Grenzgängern haben sie nie viel anfangen können. Sie wußten sie nicht recht einzuordnen; und da sie sie immer nur irgendwo am Rande behandeln, haben sie uns wenig Information bewahrt. Zudem waren sie an *uṣūl al-fiqh* kaum interessiert; hier waren ja keine Ketzereien zu finden. Darum kommt bei ihnen meist nur die theologische Dimension des Problems ins Bild.

Bezeichnend sind zwei kurze Bemerkungen bei Ibn Ḥazm. Da heißt es in seinen *Fiṣal* IV 45, 10 ff.:

Es sagen die *ahl as-sunna* und al-Ḥusain an-Nağğār mit seinen Anhängern, Bišr b. Ġiyāt al-Marīsī, Abū Bakr 'Abdarrahmān b. Kaisān al-Ašamm al-Bašrī, Ġailān b. Marwān ad-Dimašqī der Qadarit, Muḥammad b. Šabīb und Muwais b. 'Imrān, Abū l-'Abbās an-Nāšī', 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. 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 gar nicht ins Höllenfeuer. 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

20 *Muğnī* XVII 35, 17 f.

21 Ed. H. Ritter (Istanbul, 1927–1930), s. 144, 7 ff.

22 Vgl. dazu W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm* (Berlin, 1965), s. 228 ff. und das von mir herausgegebene *K. al-Irğā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya in: *Arabica* 21/1974/20 ff.

23 *al-Milal wan-niḥal*, ed. W. Cureton (London, 1846), s. 18, 14.

(gleich) ins Paradies eingehen zu lassen, ohne sie zu strafen. Dann trennten sie sich, und eine Gruppe von ihnen, nämlich Muḥammad b. Šabīb und Muwais und Nāšīʿ, 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 ...

Hier sind also ohne greifbares Ordnungsprinzip, aber in begrüßenswerter Ausführlichkeit einige Namen zusammengestellt, die unter dem Gesichtspunkt der von uns hervorgehobenen Lehre zueinandergehören. Mūsā b. ʿImrān begegnet dabei, wie schon an einigen Stellen bei Qāḍī ʿAbdalġabbār²⁴ und bei Abū l-Ḥusain al-Bašrī²⁵, aber auch sonst zumeist, als *Muwais* b. ʿImrān, mit dem Diminutiv also²⁶, unter dem er offenbar besser bekannt war. Die Form war ungewöhnlich; darum wird sie häufig verlesen. Hier ist im Druck aus ihr Yūnus geworden, an der nun zu behandelnden zweiten Stelle Muʿnis²⁷:

Die Fähigkeit, aufgrund deren sich eine Handlung ereignet, ist (schon) vor der Handlung im Menschen vorhanden. Das ist die Lehre der Muʿtazila und gewisser Strömungen (*ṭawāʿif*) in der Murġīʿa, z. B. des Muḥammad b. Šabīb, des Muwais b. ʿImrān, des Šāliḥ Qubba und des Nāšīʿ ...²⁸.

Wiederum also begegnet Muwais in der Gesellschaft einiger der vorher genannten Persönlichkeiten. Nun aber bringt Ibn Ḥazm das Stichwort Murġīʿa ins Spiel. Er erweckt so den Eindruck, als ob eine Lehre, deren muʿtazilitischer Ursprung unbezweifelbar ist, nachträglich in die Murġīʿa eingedrungen sei. Damit schafft er jedoch nur ein Scheinproblem: die genannten Personen sind gar nicht in erster Linie Murġīʿiten, sondern Theologen muʿtazilitischer Herkunft, die | von den Muʿtaziliten – und zuerst nur von ihnen – wegen ihrer

343

24 *Muġnī* XII 238, 18; XVII 230, 14 und 372, 2; *Faql al-iʿtizāl* 279, 8.

25 *Muʿtamad* 521, 10; 710, 9; 890, 4.

26 Vgl. dazu Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, *Tabšīr al-muntabih bi-tahrīr al-Muštabih*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Baġāwī (Kairo, 1383/1964), S. 1330, ult. Es handelt sich um einen sog. *tašġīr at-tarḥīm* (vgl. Wright, *Grammar of the Arabic Language*³ I 174).

27 Auch die übrigen Namen sind dort z. T. arg verderbt. In meiner Arbeit über Nāšīʿ (*Frühe muʿtazilitische Häresiographie*, Beirut, 1971) habe ich leider bei beiden Stellen, die ich auch dort schon übersetzt habe (S. 144 und 137), falsch Yūnus b. ʿImrān gelesen. Es gab auch einen Murġīʿiten namens Yūnus, dessen weiterer Name recht uneinheitlich überliefert wurde (vgl. Ritter in: Ašʿarī, *Maqālāt*, 666 und H. Daiber in: *ZDMG* 123/1973/413f.). Aber ihn wird man hier wohl aus dem Spiel lassen müssen.

28 Ibn Ḥazm, *Fišal* III 22, 12 ff.

„Abweichung“ als „Murğī’iten“ bezeichnet wurden. Das ist eindeutig bei Nāšī’ (dem Älteren, gest. 293/906)²⁹, läßt sich aber für Muḥammad b. Šabīb, über dessen Ansichten wir jetzt durch das *K. at-Tauḥīd* des Māturīdī ausführlicher – wenn auch, bei der miserablen Überlieferung des Textes, nicht unbedingt klarer – unterrichtet sind, und für Šāliḥ Qubba ebenso nachweisen³⁰. Der Qāḍī ‘Abdalğabbār nimmt sie darum alle – bis auf Nāšī’ – in seine *ṭabaqāt* im *K. Faḍl al-‘itizāl* auf³¹; er benutzt in diesem Zusammenhang auch das Stichwort *irğā’*³². Von ihm gehen diese Wertungen über Ḥākim al-Ğušamī in die *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* des Ibn al-Murtaḍā über.

Ibn Ḥazm ist nicht der einzige „orthodoxe“ Häresiograph, der sich nicht von der Nomenklatur seiner mu‘tazilitischen Vorgänger zu lösen vermag. Šahrastānī verfällt in den gleichen Fehler: obgleich er, wie wir sahen, Muwais mit Nazzām zusammenbrachte, zählt er ihn doch an anderer Stelle³³, wiederum mit Muḥammad b. Šabīb, Šāliḥ Qubba, Ğailān ad-Dimašqī und anderen, zu den Anhängern des Murğī’iten Abū Ṭaubān. So konkret dies wegen des neuen Namens wirken mag, ist es doch vorläufig nur eine Erklärung des *ignotum per ignotius*; über Abū Ṭaubān wissen wir auch nicht mehr. Bedenklich stimmt fernerhin, daß Ğailān ad-Dimašqī um rund ein Jahrhundert früher anzusetzen ist als die anderen³⁴; was er mit ihnen gemeinsam hat, ist wiederum nur, daß er genau wie sie von der Mu‘tazila, der er sonst in seiner qadaritischen Einstellung recht nahe kam, als „Murğī’it“ eingestuft wurde³⁵. Wir werden also von

344

29 Vgl. die oben, Anm. 27 genannte Arbeit.

30 Ich kann auf diese beiden Theologen hier nicht näher eingehen. Vgl. vorläufig meine *Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden, 1966), Indices s.n. (wo allerdings der Beiname Qubba falsch als „Kuppel“ übersetzt ist statt als „Zelt“).

31 Vgl. dort 279, 8 ff.; 279, 11 ff.; 281, 12. Nāšī’ wird im *Fihrist* des Ibn an-Nadīm – der selber ja Mu‘tazilit ist – zur Mu‘tazila gerechnet (vgl. die von J. Fück in: *Moh. Šafi Commemoration Volume*, Lahore, 1955, edierten Fragmente, s. 73, ult. ff.; jetzt auch *al-Fihrist*, ed. Rezā Tağaddud, ²Teheran, 1393 š./1973, s. 217).

32 Für Muwais b. ‘Imrān (279, 9) und Muḥammad b. Šabīb (279, 13), nicht für Šāliḥ Qubba. Muḥammad b. Šabīb wird die charakteristische Entschuldigung in den Mund gelegt, daß er das *irğā’* nur seinen mu‘tazilitischen Schulgenossen gegenüber vertrete, nicht aber nach außen (279, 14 f.). Er dachte also nicht daran, sich mit der Murğī’a zu identifizieren, sondern betrachtete es als eine individuelle Meinung *entre nous*.

33 *Mīlāl* 105, ult. CURETON.

34 Vgl. zu ihm jetzt meine Ausführungen in: *Anfänge muslimischer Theologie* (= Beiruter Texte und Studien, Bd. 14: Beirut, 1977), s. 177 ff.

35 Vgl. dazu Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* 239.

Ġailān³⁶. Was wir hier vor uns haben, ist „Sekundärliteratur“; Šahrastānī hat ebenso gegebenes Material zusammenkombiniert, wie wir dies tun. Dafür bietet sich nur wenige Seiten zuvor³⁷ ein weiterer Beweis. Dort nämlich bringt Šahrastānī viele dieser Namen, unter ihnen auch den des Muwais b. ʿImrān, erneut, nun aber als Ḥārīḡiten. Dafür gibt es nicht den geringsten Anlaß; Šahrastānī hat einfach seine Zettel durcheinandergebracht. Von verlässlicher Information kann keine Rede sein.

Andere zeigen mehr Distanz. Ibn Qutaiba ordnet Muwais als Muʿtaziliten ein³⁸. Baġdādī zählt die Muwaisīya sogar als eigene Gruppe innerhalb der Muʿtazila³⁹. Umgekehrt haben nicht alle Muʿtaziliten – vor allem nicht die frühen, die noch besser Bescheid wußten – mit dem Schlagwort *irġāʿ* gearbeitet. So z. B. Ḥaiyāt, obgleich er eigentlich allen Anlaß dazu gehabt hätte. Ibn ar-Rēwandī hatte ihn nämlich darauf hingewiesen, daß Muwais das muʿtazilitische *manzila baina l-manzilatain*-Prinzip nicht anerkenne. Er hatte ihn dabei wieder in eine Reihe mit Muḥammad b. Šabīb, Šāliḥ Qubba⁴⁰ und Ġailān ad-Dimašqī⁴¹ gestellt und damit gezeigt, daß auch er an denselben Zusammenhang dachte, den wir vorher berührten: wer den schweren Sünder (*fāsiq*) letzten Endes zur Gemeinschaft der Gläubigen rechnete, konnte ihn nicht mehr im Niemandsland zwischen Gläubigen und Ungläubigen, der *manzila baina l-manzilatain*, ansiedeln. Ibn ar-Rēwandī zieht daraus den Schluß, daß es mit der Einheitlichkeit muʿtazilitischer Lehrmeinung nicht weit her sein könne; er rechnet also damit, daß man gemeinhin Muwais als Muʿtaziliten betrachtete. Ḥaiyāt zögert nicht, in seiner Antwort dies in Abrede zu stellen⁴². | Aber er kommt bezeichnenderweise nicht auf den Gedanken, ihn mit der Murġīʿa zu identifizieren. Ähnlich verfährt auch Kaʿbī in seinen *Maqālāt al-Islāmīyīn*⁴³.

36 So auch Pessagno in: *JAOS* 95/1975/389.

37 *Mīlāl* 123, apu. ff. CURETON.

38 Vgl. *Taʿwīl muḥtalif al-ḥadīṯ* 17 | Übs. Lecomte § 24.

39 Vgl. *al-Farq baina l-fīraq*, ed. Muḥammad Badr (Kairo, 1328/1910), s. 93, 9; die Edition von Muḥyiddīn ʿAbdalḥamīd (Kairo, o.J.) liest stattdessen Marīsiya, d. h. Anhänger des Bišr al-Marīsī (114, 8). Jedoch kann dies kaum stimmen; die Marīsiya wird nämlich ib. 202, 10 und 204, pu. ff. ausdrücklich zur Murġīʿa gerechnet. Die Muwaisīya wird allerdings innerhalb der Muʿtazila von Baġdādī nicht mehr im Einzelnen behandelt.

40 Hier verkürzt genannt und zudem verschrieben als *Š-l-ḥ*.

41 *Intiṣār*, ed. A.N. Nader (Beirut, 1957), s. 93, 5 f. Man erkennt daran, wie alt diese Gruppierung ist und daß sie von vornherein nicht chronologisch, sondern systematisch gemeint war.

42 *Ib.* 93, 11 ff.

43 Ed. Fuʿād Saiyid (Tunis, 1974) 74, apu. ff.

3

Zur Biographie Muwais b. ‘Imrān’s erfahren wir bei den Häresiographen überhaupt nichts. Das ändert sich, wenn wir einer Spur nachgehen, die uns der Qāḍī ‘Abdalğabbār bietet: Muwais soll Ğāḥiḏ in dessen Jugend unterstützt haben⁴⁴. In der Tat hat Ğāḥiḏ seines Gönners in seinen Werken häufiger gedacht⁴⁵. Er hat ihn offenbar häufig aufgesucht; er erwähnt ein Erlebnis, das er an seiner Haustür hatte⁴⁶. Besonders schätzte er Muwais’ Wahrheitsliebe, die diesen auch vor unangenehmen Konsequenzen nicht zurückschrecken ließ⁴⁷. Die Beziehung zu Nazzām kommt überraschenderweise gar nicht zur Sprache; stattdessen hören wir von Kontakten zu Abū l-Huḏail und zu Bišr b. al-Mu‘tamir⁴⁸. Muwais hat selber offenbar seinen Gegensatz zur Mu‘tazila nicht herausgekehrt, ihn anscheinend auch nicht als gravierend empfunden; von seinen murğī’tischen Neigungen sagt Ğāḥiḏ nichts.

Er stammte aus einer angesehenen bašrischen *maulā*-Familie. Sein Großvater mütterlicherseits, Ziyād, *maulā* der Banū l-Haiṭam⁴⁹, war mit einem Gut im Delta zwischen Euphrat und Tigris belehnt worden, das nach ihm den Namen Ziyādān trug⁵⁰. Über seine Mutter und | deren Schwester war er mit dem frühen Grammatiker ‘Isā b. ‘Umar at-Ṭaqafī (gest. 149/766) verwandt, dem Lehrer des Ḥalīl b. Aḥmad, des Sībawaih und des Ašma‘ī⁵¹; er war dessen Vetter. In der väterlichen Linie trug er den Namen Muwais b. ‘Imrān b. Ğāmi‘ b. Yasār⁵². Gelegentlich begegnet die *kunya* Abū ‘Imrān⁵³.

44 Vgl. *Faḍl al-i‘tizāl* 277, 1ff.; übernommen bei Ibn al-Murtaḏā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, ed. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden, 1961), s. 68, 12 ff.

45 Vgl. dazu Ch. Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Ğāḥiḏ* (Paris, 1953), s. 63 und 216.

46 Vgl. Ğāḥiḏ, *K. al-Ḥayawān*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn (Kairo, 1357) VII 8, 4 ff.

47 *Ib.* v 468, 6 ff., dort allerdings als Vorspann zu einer merkwürdigen Geschichte, deren Glaubwürdigkeit gewisser Bestätigung bedurfte.

48 Vgl. Ğāḥiḏ, *K. al-Buḥalā’*, ed. Tāhā al-Ḥāğiri (Kairo, 1958), s. 135, 4; *Ḥayawān* VI 90, ult. ff.

49 Vgl. zu ihnen ‘Umar Riḏā Kaḥḥāla, *Mu‘jam qabā’il al-‘Arab* (Beirut, 1388/1968), s. 1237, wo neben den Banū l-Haiṭam auch die Banū Haiṭam b. Ḍafar aufgeführt werden. Jedoch sind wohl erstere gemeint.

50 Vgl. Balāḏuri, *Futūḥ al-buldān*, ed. Šalāḥaddin al-Munağğid (Kairo, o.J.), s. 445, -7, wo wiederum falsch Mu‘nis statt Muwais. Von dorthier übernimmt Yāqūt in seinem *Mu‘jam al-buldān* s.v. Bašra (*dīkr ḥiṭaṭ Bašra*), mit dem gleichen Fehler. Zu den scheinbaren Dualen dieser Ortsnamen vgl. Nāğī Ma‘rūf, *at-Taṭniya fi l-asmā’ at-ta’riḥiyya* in: *Mağallat Kulliyat al-Ādāb*, Bağdād 5/1962/5 ff.

51 Vgl. *EP*² IV 91a s.n. ‘Isā b. ‘Umar (J. Fück).

52 Vgl. Balāḏuri, *ib.*

53 Vgl. Qāḍi ‘Abdalğabbār, *Faḍl al-i‘tizāl* 279, 11.

Den Wohlstand seiner Vorfahren verleugnete auch er nicht. Er besaß eine Sklavin und konnte sich einen Sekretär leisten⁵⁴. Die Dichter verließen sich auf seine Großzügigkeit: Muḥammad b. Yasīr ar-Riyāsi⁵⁵ bat ihn um ein Maultier⁵⁶; Abū Nuwās ließ sich von ihm eine kostbare Seiden-*ḡubba* schenken. Sein Kollege Ḥusain b. aḏ-Ḍaḥḥāk al-Bāhili⁵⁷, dem sie in die Augen stach, erbettelte sich gleichfalls eine; Muwais demonstrierte seine Freigebigkeit, indem er ihm auf der Stelle diejenige überreichte, die er selber gerade trug⁵⁸. Abū Nuwās hat er auch im Gefängnis besucht und ihn damals finanziell unterstützt⁵⁹. Vielleicht brauchte er eine gute Presse; er stand in Beziehung zu Faḍl b. Rabīʿ, der nach dem Sturz der Barmakiden i. J. 187/803 unter Hārūn ar-Rašīd Wesir wurde⁶⁰, und blieb also dem politischen Leben nicht ganz fern. Aber es verband ihn wohl mehr mit den Dichtern; er hat selber viele Gedichte verfaßt⁶¹, die von der Nachwelt – wahrscheinlich zu Recht – vergessen worden sind.

Daß er übertriebene Askese und Skrupelhaftigkeit in Dingen des alltäglichen Lebens (*waraʿ*)⁶² nicht schätzte⁶³, ist kaum verwunderlich. Dennoch unterstützte und speiste er Abū Šuʿaib al-Qallāl⁶⁴, einen renommierten Hersteller von großen Wasserkrügen (*qulla*)⁶⁵, der aus der Sogdiana stammte⁶⁶ und von

347

- 54 Vgl. Ġāḥiz, *Ḥayawān* II 58, 4f.; *Buḥalāʿ* 59, 1 und 250f. mit weiterem Material. Derselbe Sekretär diente – später? – auch bei Dāwūd, einem Sohn des muʿtazilitischen Oberqāḍis Aḥmad b. Abī Duwād (vgl. *Buḥalāʿ*, *ib.*; zur Identifikation vgl. auch Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Aġānī*³ XIV 40, 6).
- 55 Gest. um 210/825; vgl. zu ihm *GAS* 2/506f. mit weiteren Quellen.
- 56 Vgl. Ġāḥiz, *K. al-Biġāl*, in: *Rasāʿil*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn (Kairo, 1385/1965) II 296, 4ff.
- 57 Gest. 250/864 in hohem Alter; vgl. *ET*² III 617ff. s.n. (Ch. Pellat) und *GAS* 2/518f.
- 58 Vgl. *Aġānī*³ VII 183, 13ff.; Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt aš-šūʿarāʿ* 269, 7ff.; Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Dīwān al-maʿānī* (Kairo, 1352) II 225, 8ff.
- 59 Vgl. Ibn Manẓūr, *Aḥbār Abī Nuwās* (Kairo, 1924) I 227; auch Ṭabarī, *Taʿrīḥ* III 973, 1ff. (wo *Muwais* zu lesen ist statt *Muʿnis*).
- 60 Vgl. Ṭabarī III 973, 1ff.
- 61 Vgl. Ḍahabī, *Muštabiḥ*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Baġāwī (Kairo, 1962), s. 620, Anm. 2 (nach dem Dichter Diʿbil, gest. 246/860, wohl dessen *K. Ṭabaqāt aš-šūʿarāʿ*).
- 62 Vgl. zum Begriff M. Molé, *Les Mystiques musulmans* (Paris, 1965), 39f. und meine *Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī* (Bonn, 1961), s. 95ff.
- 63 Vgl. *Ḥayawān* III 43, -4ff. im Gespräch mit einem Schüler des ʿAbdalwāḥid b. Zaid.
- 64 Sein vollständiger Name wird in einer Glosse zu Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (Kairo, 1374/1953) I 198 als Šaqr b. ʿAbdarrahmān angegeben.
- 65 Hārūn ar-Rašīd soll ihn in seinen Palast haben führen lassen, um ihm bei der Arbeit zuzusehen (vgl. Ġāḥiz, *al-Bayān wat-tabyīn*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo, 1380/1960, II 261, 16ff.).
- 66 So nach einer ansprechenden Konjektur von Ṭāḥā al-Ḥāġiri (in: *Buḥalāʿ* 343, Anm. 118) zur

dort offenbar eine Vorliebe für şūfische Lebensweise⁶⁷ mitgebracht hatte – ebenso wie gewisse anthropomorphistische Ideen, die sich mit seinem sonstigen mu'tazilitischen Credo nur schwer vertrugen⁶⁸. Dieser revanchierte sich mit dem etwas maliziösen Kompliment, Muwais sei auf versteckte Weise geizig, da er immer das Mahl so schön herrichte, daß es einem schwerfalle, alles wieder zu zerstören⁶⁹.

4

348 Durch die literarischen Quellen ist das Bild plastischer geworden. Wir wissen nun nicht nur etwas über die Lehre des Protagonisten, sondern auch über seine Persönlichkeit und seinen Lebensstil. Jedoch bleibt unsere Information anekdotisch und damit gewissermaßen statisch; wir sehen, welchen Eindruck Muwais hinterlassen hat, nicht | aber, welche Ziele er selber verfolgte. In gewissem Maße läßt sich hier Abhilfe schaffen, wenn wir historische Texte vergleichen. Den Übergang schafft eine biographische Notiz, welche Ibn Nāşiraddīn Muḥammad b. Abī Bakr ad-Dimaşqī (777/1375–842/1437), Verfasser eines *K. al-I'lām bimā waqa'a fī Muştabih ad-Dahabī min al-auhām*⁷⁰, aus dem Mu'ġam

Stelle *Hayawān* IV 457, ult.: *aş-Şuġdī* statt *aş-Şufrī*. Dies verträgt sich sehr gut mit dem dort folgenden Bericht über die Lebensweise manichäischer Mönche.

67 Er erhält das Epitheton *aş-Şūfī* bei Ka'bī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 74, 8 und bei Aş'arī, *Maqālāt* 288, 12.

68 Vgl. Aş'arī, *Maqālāt* 213, 9f.; Ibn Ḥazm, *Fişal* IV 227, 2f.; Baġdādī, *Uşul ad-dīn* 79, 9f. Daß Ğāḥiz ihn trotz dieser Lehren als Mu'tazilit einstufte, wurde von Ibn ar-Rēwandī hervorgehoben (vgl. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Şarḥ Nahġ al-balāġā*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo, 1378/1959 ff., III 234, 12 ff.; nach einem sonst nicht erhaltenen Fragment aus Ibn ar-Rēwandī's *K. Faḍīḥat al-Mu'tazila?*). Manches an dieser Persönlichkeit bleibt vorläufig rätselhaft; über ihre Identität ist noch nicht das letzte Wort gesprochen (vgl. H. Ritter in: Aş'arī, *Maqālāt*, Index 637 und J. Fück in: *ZDMG* 90/1936/312).

69 Vgl. Ğāḥiz, *Buḥalā'* 71, 19 ff.; dazu auch die Zusammenstellung der biographischen Nachrichten von Ṭāḥā al-Ḥāġirī in: Ğāḥiz, *Buḥalā'* 286 f. nr. 25. – Nach Ibn 'Abdrabbih (*Iqd* II 338, 11 ff.) soll Abū l-Hudāil den Direktor des *bait al-ḥikma* unter Ma'mūn, Sahl b. Hārūn, um eine Empfehlung bei Muwais b. 'Imrān gebeten haben. Jedoch ist in einer Parallele (Şarīf al-Murtaḍā, *Amālī* I 182, 11 ff.) Muwais durch Ḥafşöya, den Heeresinspektor (*şāḥib al-ġaiş*) ersetzt; in einer weiteren Version (*Ta'riḥ Baġdād* III 369, 2 ff.) wird überhaupt kein Name genannt. Im übrigen wird Sahl b. Hārūn erst nach Ma'mūn's Eintreffen in Baġdād zum Direktor des *bait al-ḥikma* ernannt (vgl. Y. Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damaskus, 1967, s. 38); damals war Muwais schon tot (s. u.).

70 Vgl. Umar Riḍā Kaḥḥāla, *Mu'ġam al-mu'allifīn* IX 112 f.

aš-šuʿarāʾ des Marzubānī in sein Exemplar des *Muštābih* übertrug – eines jener zahlreichen Fragmente aus Marzubānī's Werk, welche sich in dem noch erhaltenen Teil nicht finden⁷¹. Dort heißt es, daß Muwais in Saraḥs auf Befehl Ma'mūn's hingerichtet worden sei, weil er im Verdacht stand, dessen Wesir Faḍl b. Sahl ermordet zu haben⁷².

Das gibt uns einen Hinweis auf sein Todesdatum; Faḍl b. Sahl kam im Šaʿbān 202/Febr. 818 ums Leben⁷³. Bestätigt wird dieser Schluß durch eine Notiz im *Taʾrīḥ* des Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ⁷⁴. Dort werden zwei weitere Verschwörer genannt, welche das gleiche Schicksal erlitten: ein gewisser ʿAlī b. Abī Saʿīd und ein ʿAbdalʿazīz b. ʿImrān, hinter dem man geneigt ist, einen Bruder des Muwais zu vermuten. Dies allerdings wird fraglich, sobald wir die nächste Quelle vergleichen: Ḥaṭīb al-Baḡdādī ergänzt, abgesehen davon, daß er zwei weitere Personen hinzufügt, Muwais b. ʿImrān's Namen mit der Nisbe al-Baṣrī, den des ʿAbdalʿazīz b. ʿImrān dagegen mit aṭ-Ṭāʾī⁷⁵. Das steht nicht allein; ebenso verfahren Yaʿqūbī⁷⁶ und Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī⁷⁷. Muwais allerdings begegnet dort einmal als Mūsā, das anderemal entstellt zu Mu'nis. Ṭabarī hat nur Mūsā, ohne jede weitere Ergänzung⁷⁸.

Er allerdings entschädigt uns dadurch, daß er die Geschehnisse in wesentlich größerer Ausführlichkeit schildert. ʿAlī b. Abī Saʿīd war, so erfahren wir, nahe mit Faḍl b. Sahl verwandt⁷⁹; er gehörte der | hohen Verwaltungsbürokratie an und trug den Titel *Dū l-qalamain*⁸⁰. ʿAbdalʿazīz b. ʿImrān hatte eine einflußreiche Stellung im Heer des Ma'mūn, ebenso Muwais und Ḥalaf b. ʿUmar al-Miṣrī, den der Ḥaṭīb al-Baḡdādī und Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī noch unter die Hingerichteten zählen⁸¹. Sie sind mit der Politik des mächtigen Wesirs unzu-

349

71 Dort handelt es sich um den zweiten *ǧuzʾ*, der an sich den Buchstaben Mīm umfaßt und insofern Muwais enthalten müßte. Jedoch fehlen auch hier zahlreiche Seiten. Vgl. die Edition von ʿAbdassattār Aḥmad Farrāǧ (Kairo, 1379/1960).

72 Vgl. Ḍahabī, *Muštābih* 620, Anm. 2.

73 Vgl. *ET*² s.n. *Faḍl b. Sahl*.

74 Vgl. Ed. Suhail Zakkār (Damaskus, 1968), s. 765, 5.

75 *Taʾrīḥ Baḡdād* XII 343, 6 ff.

76 *Taʾrīḥ*, ed. Houtsma (Leiden, 1883) II 549, 12.

77 *Aǧāni*³ x 62, 1 ff. nach Šūlī.

78 *Taʾrīḥ* III 1028, 1.

79 Er war sein Neffe (*ibn uḥt*; so Ṭabarī III 1026, 4 und 1027, 17) oder sein Vetter (*ibn ḥāla*; so Yaʿqūbī II 549, 9). Die Lesung ʿAlī b. Abī Saʿīd in *Aǧāni* x 62, 3 ist isoliert und gewiß zu verwerfen.

80 Vgl. dazu auch Ġahšiyārī, *K. al-Wuzarāʾ wal-kuttāb*, ed. Muṣṭafā as-Saqqāʾ u. a. (Kairo, 1357/1938) 304, 5 und 305, 6 ff. Der Titel ist bei Yaʿqūbī 549, 9 verlesen als *Dū l-ilmāin*.

81 *min wuǧūḥ ahl al-askar* (vgl. Ṭabarī III 1026, 2).

frieden: Hartama b. A'yan, den Eroberer von Baġdād beim Kampf gegen Amīn, hat er aus dem Wege geräumt⁸²; dessen Kollege Tāhīr b. al-Ḥusain, der damals al-Amīn gefangengenommen hatte und ihn entgegen Faḍl b. Sahl's ausdrücklichen Rat hatte ermorden lassen, ist auf einen unbedeutenden Posten in Raqqa abgeschoben⁸³. In Baġdād aber hat, wie gerade in Ḥorāsān bekannt wurde, Ma'mūn's Onkel Ibrāhīm b. al-Mahdī sich zum Kalifen aufgeworfen⁸⁴, und nur Faḍl b. Sahl versucht, so meinen sie, diese Tatsachen zu verschleiern und Ma'mūn weiter in Marv zu halten. Der Kalif befiehlt daraufhin, nach Baġdād aufzubrechen. Faḍl b. Sahl aber, dem die Intervention nicht verborgen geblieben war, läßt einige der Gegenspieler seine Macht spüren; es kommt zu Festnahmen und schimpflicher Bestrafung. Das sei denn – so Ṭabarī – der unmittelbare Anlaß für das Attentat in Saraḥs gewesen. Es wird wie üblich im Bade ausgeführt. Die Täter sind Söldner: ein Neger⁸⁵, ein Grieche, ein Dailamit und ein Slave – wahrscheinlich Angehörige verschiedener Truppenteile, damit die Verantwortung gleichmäßig verteilt sei und es nicht zu Auseinandersetzungen innerhalb des Heeres komme. Ma'mūn aber läßt nicht nur sie hinrichten, sondern auch die mutmaßlichen Drahtzieher, eben die oben genannten Personen⁸⁶. Ihre Köpfe ließ er an Faḍl's Bruder al-Ḥasan schicken, der mittlerweile den Aufstand im Irak niedergeschlagen hatte⁸⁷.

Die Hintergründe des Attentats sind nie aufgeklärt worden. Ṭabarī berichtet, daß die Mörder bei ihrer Festnahme Ma'mūn selber der | Anstiftung bezichtigten⁸⁸; die angeblichen Initiatoren dagegen hätten sich für unschuldig erklärt⁸⁹. Ganz dezidiert vertritt Ṣūlī diesen Standpunkt: der Kalif habe sich seines Wesirs entledigen wollen und dann nachher alle Mitwisser aus dem Wege räumen lassen⁹⁰. Unwahrscheinlich ist diese Vermutung nicht; man mag es im Zusammenhang damit sehen, daß Ma'mūn ein Jahr zuvor im Einverständnis mit seinem Wesir, wenn auch nicht unbedingt auf dessen Betreiben, 'Alī ar-Riḍā zu

82 i.J. 200/816; vgl. *EI*² s.n.

83 Vgl. dazu D. Sourdel, *Le Vizirat 'Abbaside* (Damaskus, 1959–1960), 205 ff.

84 Man hatte ihm in der Tat am 5. Muḥarram 202/24. Juli 817 in der Großen Moschee in Baġdād gehuldigt (vgl. *EI*² III 987 s.n.).

85 Er allerdings soll nach Ibn Ḥallikān IV 42, 15 ein Onkel Ma'mūn's (sic!) gewesen sein.

86 Nach Ḥaṭīb al-Baġdādī neben ihnen als Fünften auch noch einen Eunuchen (*ḥādīm*) namens Sarrāġ, der gleichfalls zur engeren Umgebung Ma'mūn's gehörte (vgl. zu ihm Ṭabarī III 996, 12 ff.).

87 Vgl. zu ihm *EI*² III 243 f. s.n.

88 *Ta'riḥ* III 1027, 15.

89 *Ib.* 1028, 1f.

90 Vgl. *Aġāni*³ x 62, 1 ff.

seinem Nachfolger ernannt hatte und mit dieser Entscheidung auf wütende Opposition der Iraker, auch der irakischen Šīʿa, gestoßen war⁹¹.

5

Auch unbedeutendere *mutakallimūn* können, so zeigt das Beispiel des Muwais b. ʿImrān, für das Verständnis der islamischen Geistesgeschichte wichtig sein. Die Häresiographen zwar haben ihnen kaum Aufmerksamkeit geschenkt; aber da sie Theologen nur „im Nebenberuf“, mehr aus intellektueller Neugierde denn aus systematischem Interesse waren, wird an ihnen die gesellschaftliche und politische Bedeutung des *kalām* besser sichtbar. Zugleich allerdings zeigt sich auch der Nachteil: zwar liefern uns theologisch-juristische, häresiographische, literarische und historische Quellen jeweils einen andern Aspekt der Persönlichkeit; aber da sie alle nicht direkt zentral an ihr interessiert sind, ist es nahezu unmöglich, diese Aspekte zu einem Gesamtbild zu vereinen.

Wie etwa verhält sich Muwais' Mäzenatentum in Bašra zu seiner Rolle am Hof des Ma'mūn in Marv? Stammte er, *maulā* der er war, selber aus dem Osten? Die Beziehungen zwischen Bašra und den persischen Provinzen waren eng⁹². Bağdād hat ihn offenbar nicht angezogen; jedenfalls widmet ihm der Ḥaṭīb keine Biographie. Dagegen mokiert er sich in einer Anekdote, welche Ġāḥiẓ von ihm überliefert⁹³, über den Geiz der Leute von Ḥorāsān; hier wußte er anscheinend Bescheid. Das würde auch erklären, warum er mit seinem | Bruder – wenn dieser denn sein Bruder war⁹⁴ – im Heer des Ma'mūn, das ja vor allem aus ḥorāsānischen Truppen bestand, eine wichtige Rolle spielte. Seine Beziehung zur Mu'tazila kann ihm da von Nutzen gewesen sein; Ṭumāma b. Ašras genoß am Hofe in Marv hohes Ansehen⁹⁵ – und vielleicht hat Ibn ar-

351

91 Vgl. D. Sourdel, *Le Vizirat ʿAbbāsīde* 1 208 ff.; dagegen T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* (Bonn, 1975), 421 ff.; auch EI² I 400a s.n. *ʿAlī al-Riḍā*.

92 Vgl. dazu, aufgrund des numismatischen Befundes aus dem frühen 1./7. Jh., jetzt H. Gaube, *Arabosasanidische Numismatik* (Braunschweig, 1973), S. 4.

93 *Buḥalāʾ* 18, ult. ff.

94 Die beiden Nisben widersprechen sich ja nicht; die eine ist von einem Ort, die andere von einem Stamm hergeleitet. Zudem könnten beide Brüder jeweils ein verschiedenes Klientelverhältnis eingegangen sein.

95 Er ist u.a. einer der Unterzeichner des Dokumentes, mit dem Ma'mūn den Ḥusainiden ʿAlī ar-Riḍā zu seinem Nachfolger ernannte (vgl. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* 430).

Rēwandī, der ja selber aus Marvarrūd stammte⁹⁶, so unrecht nicht, wenn er letzteren ebenso wie Muwais b. ʿImrān unter diejenigen rechnete, welche sich nicht an das *manzila baina l-manzilatain*-Prinzip hielten⁹⁷. Mag Ḥaiyāt auch damit keineswegs einverstanden sein, so besitzen wir doch Anzeichen dafür, daß Ṭumāma zumindest in einer gewissen Phase seines Denkens den Glauben als Geschenk Gottes ansah und damit die Kritik Bišr b. al-Muʿtamir's herausforderte⁹⁸. Bišr repräsentiert den kompromißlosen Indeterminismus der irakischen Muʿtazila, für die der Glaube ebenso wie alles andere menschliche Handeln nur vom Menschen gewirkt und damit Gegenstand göttlichen Lohnes ist; erst auf diese Weise wird er die *manzila baina l-manzilatain* voll begründet gesehen haben. Ṭumāma dagegen dürfte sich der ḡahmitischen Tradition Ḥorāsāns angepaßt haben. Ḡahm b. Ṣafwān hatte die Gotteserkenntnis als von Gott gewirkt betrachtet, da der Mensch keine Handlungsfreiheit besitzt⁹⁹. Ḡahm hatte ja in Ḥorāsān gewirkt, und dort hatte, wie wir aus dem Protest von *muḥadditūn* wie Ibrāhīm b. Ṭahmān eine Generation später erkennen¹⁰⁰, sein Erbe fortgelebt. Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade der Ḡahmit al-Marīsī dem
 352 | Kalifen Maʿmūn während der *miḥna* als intellektueller Berater zur Seite steht; Maʿmūn selber hat sich offenbar dessen Theologie mehr angeschlossen als der der Muʿtazila¹⁰¹. Bišr war ebenso wie andere Ḡahmiten in seiner Glaubensdefinition „Murḡiʿit“¹⁰²; er glaubte nicht an die ewige Höllenstrafe für schwere Sünder, die weiter sich zum Islam bekennen.

Da findet denn auch Muwais b. ʿImrān's *irḡāʿ* seinen Platz. Wir werden es nicht als bewußte Opposition gegen die Muʿtazila verstehen dürfen; das ist die Perspektive der späteren Häresiographie (die sich ja muʿtazilitischer Quel-

96 Vgl. *Fihrist*, ed. Fück in *Moh. Shafi Comm. Volume 72, 7* = Ed. Taḡaddud, ²Teheran, 1393/1973, s. 216, 14.

97 Vgl. *K. al-Intiṣār* 93, 7 ff.

98 Vgl. *Der Islam* 44/1968/8.

99 Vgl. Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ, *al-Muʿtamad fi uṣūl ad-dīn*, ed. Wadi Z. Haddad (Beirut, 1974), s. 30, 6 f.

100 Ḡahm wird 128/746 hingerichtet; Ibrāhīm b. Ṭahmān stirbt 163/780 in Nīsābūr (vgl. *GAS* 1/92 f.). In der Ḥadīṣsammlung, die uns von letzterem im Exzerpt erhalten ist und fälschlich als seine *maṣyaha* bezeichnet wird (sein *K. as-Sunan?*), scheint eine gewisse Zahl der Überlieferungen nach dem Gesichtspunkt antiḡahmitischer Polemik ausgewählt (vgl. die Dissertation von M. Tahir Mallick, *A Study of the Manuscript Known as al-Djuzʿ al-auwal waṭ-ṭānī min mashyakhat Ibrāhīm b. Ṭahmān, a traditionist of the 2./8. century*, Tübingen, 1975, noch ungedruckt; dazu den Teilabdruck *Life and Works of Ibrāhīm b. Ṭahmān* in: *Journal of the Pakistan Historical Society* 24/1976/1 ff.).

101 Vgl. dazu *Der Islam* 44/1968/33 f.

102 *Ib.* s. 30.

len bedient). Noch war die muʿtazilitische Lehre nicht in allen Punkten fest definiert. Muweis b. ʿImrān, der bereits i.J. 202 stirbt, gehört ja trotz aller Versicherungen der Häresiographen nicht so sehr zur Generation des Nazzām (gest. ca. 221/836 in nicht allzu vorgerücktem Alter) als vielmehr des Bišr b. al-Muʿtamir und des Abū l-Hudail; wir werden annehmen können, daß er in Bašra noch ʿDirār b. ʿAmr erlebt hat, von dessen „altmuʿtazilitischer“ Lehre sich die „Schule“ gerade damals emanzipierte¹⁰³. Wohin die Entwicklung führen würde, war noch nicht ohne Weiteres abzusehen. ʿDirār hatte besonders unter den Anhängern des Abū Ḥanīfa, die insgesamt unter dem besprochenen Aspekt „murğīʿitisch“ waren, Zustimmung gefunden¹⁰⁴. Die Muʿtazila hat bis zum Ende des 3. Jh.'s sich mit diesem „Irrweg“ auseinandersetzen müssen; der „Einzelgänger“ an-Nāšīʿ al-akbar, von Ibn Ḥazm immer mit Muweis zusammengebracht¹⁰⁵, ist ein Beispiel dafür.

Soweit scheint sich alles ganz gut zusammenzufügen. Wenn wir nun aber die historischen Nachrichten in dieses Bild hineinnehmen wollen, werden die Grenzen unserer Kenntnis bald sichtbar. Über die Beweggründe des Komplotts gegen Faḍl b. Sahl bleiben wir auch jetzt im Dunkeln¹⁰⁶. Persönliche Intrige, ob vom Kalifen angezettelt oder von dem Kreis der Verschwörer um Muweis b. ʿImrān, ist solange wahrscheinlich, als sich kein übergreifender Interessengegensatz nachweisen läßt. Hierzu aber bietet sich von der theologischen | Konstellation her vorläufig kein Ansatz; ebenso wie Muweis verstand sich z. B. auch Faḍl b. Sahl gut mit Ṭumāma¹⁰⁷.

353

Man könnte an Spannungen zwischen einer „iranischen“ und einer „arabischen“ Partei denken. Der Wesir galt als sehr iranerfreundlich; Harṭama b. Aʿyan hatte ihn deswegen einen „Magier“ geschimpft¹⁰⁸. Er hatte zum Kreis der Barmakiden gehört; erst in Gegenwart al-Maʿmūn's hatte er sich i.J. 190/806 zum Islam bekehrt¹⁰⁹. Muweis dagegen hatte, wie wir uns erinnern, mit Faḍl b. Sahl's Vorgänger Faḍl b. Rabīʿ verkehrt, der gegen die Barmakiden intrigiert

103 *Ib.* s. 12 f.

104 *Ib.* s. 22 ff.

105 Siehe oben s. 988 f.

106 Vgl. dazu die Ausführungen von F. Gabrieli, *Maʿmūn e gli Alidi* (Leipzig, 1929), s. 55, und D. Sourdel, *Le Vizirat Abbaside* I 209 f. An beiden Stellen ist Muweis b. ʿImrān nicht identifiziert.

107 Vgl. etwa Ġahšiyārī, *Wuzarāʾ* 314, 6 ff. oder Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, ed. Iḥsān ʿAbbās (Beirut, 1968 ff.) IV 42, -6.

108 Vgl. *EI* II 731b f. und III 231b.

109 Vgl. *EI*² II 731a.

hatte und schließlich nach ihrem Sturz an ihre Stelle getreten war¹¹⁰, der aber vor allem auch Amīn's Maßnahmen gegen Ma'mūn inspiriert hatte und später, während Ibrāhīm b. al-Mahdī's Gegenkalifat, also eben z.Z. der Ermordung seines Gegenspielers Faḍl b. Sahl, wieder aus seinem Versteck hervorkam¹¹¹. Aber wir kommen damit unserer eigenen Hypothese in die Quere¹¹², daß Muwais selber iranischer Abstammung war. Zudem sind die Fronten im Einzelfall viel komplizierter. „Ḥorāsāner“ heißt ja nicht unbedingt „Perser“; die abbasidische Revolution war zwar von Ḥorāsān ausgegangen, aber von den dortigen arabischen Siedlern gemacht worden¹¹³. Umgekehrt stammen, worauf I. Lapidus kürzlich hingewiesen hat¹¹⁴, führende Köpfe des späteren Bagdader Widerstandes gegen Ma'mūn, Aḥmad b. Ḥanbal z.B. oder Aḥmad b. Naṣr al-Ḥuzā'ī, nicht etwa aus „arabischer“ Umgebung, sondern wiederum aus ḥorāsānischen Familien. Und schließlich haben die Gegenspieler des „Iraners“ Faḍl b. Sahl nach Ṭabarī's Darstellung selber darauf bestanden, daß der Kalif gegen die irakische Opposition unter Ibrāhīm b. al-Mahdī zu Felde ziehe; von einer Komplizenschaft mit den Irakern kann also offenbar nicht die Rede sein.

354 Als ähnlich komplex erweisen sich die Verhältnisse, wenn wir versuchen, bei der pro'alidischen Politik des Hofes in Marv anzusetzen. | Zwar sahen die Iraker in Faḍl b. Sahl den Initiator von Ma'mūn's überraschender Entscheidung, 'Alī ar-Riḍā zum Thronfolger einzusetzen¹¹⁵; er wird darum in den Quellen gelegentlich auch šī'itischer Neigungen bezichtigt¹¹⁶. Und Baṣra, wo Muwais lange Zeit gelebt hatte, galt als 'uṭmānitisch¹¹⁷, war also einer prošī'itischen Wende sicherlich nicht sehr aufgeschlossen. Aber im Falle von Muwais b. 'Imrān kann man sich allen Ernstes fragen, ob er nicht selber der Šī'a nahestand. Dabei wiegt nicht allzu schwer, daß Ardabīlī in seinem Kompendium der šī'itischen Überlieferer einen gewissen Mūsā b. 'Imrān nennt, der ungefähr in die gleiche Zeit gehört¹¹⁸; wir wissen über diesen zu wenig, und die Namensfolge ist zu häu-

110 Vgl. dazu jetzt auch D. Latham, *Perspective of Abū l-'Atāhiya*, in: *Islamic Quarterly* 17/1975/160 ff.

111 Vgl. *ET* II 730b f.

112 Siehe oben s. 997.

113 Vgl. dazu M.A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution* (Cambridge, 1971), *passim*, vor allem 155 ff.

114 Vgl. seinen Aufsatz in *IJMES* 6/1975/363 ff., dort vor allem s. 370 ff.

115 Vgl. *ET* I 400a s. v. 'Alī al-Riḍā; auch Sourdel, *Vizirat* 207 ff.

116 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* IV 41, -5.

117 Vgl. Ibn Qutaiba, *Uyūn al-aḥbār* I 204, 13 ff.

118 Muḥammad b. 'Alī al-Ardabīlī, *Ġāmi' ar-ruwāt* (Teheran, o.J.) II 279. Dieser Mūsā b. 'Imrān übernahm von Muḥammad b. Abi 'Umair, der Mūsā al-Kāzim (gest. 183/799) noch erlebt

fig. Wichtiger scheint, daß im Referat der zu Anfang behandelten juristischen Lehre des Muwais gelegentlich die Vokabel *maʿṣūm* auftaucht. Das erinnert an die šīʿitische Vorstellung vom Imām; dort war sie seit der ersten Hälfte des 2. Jh.'s in Gebrauch¹¹⁹.

Jedoch ist auch dieses Argument wiederum viel zu eindimensional. Muwais sprach ja, daran lassen unsere Belege keinen Zweifel, gerade nicht vom Imām, sondern vom Propheten und – wahrscheinlich – vom Gelehrten (*ʿālim*); und für die *ʿiṣma*, allerdings die der Propheten, setzte man sich zu seiner Zeit auch auf sunnitischer Seite ein, so z. B. Nazzām, mit dessen Lehre Muwais ja offenbar gut vertraut war¹²⁰. Er formuliert sonst zumindest ebensowohl muʿtazilitisch wie šīʿitisch: wenn er etwa von freier Entscheidung (*iḥṭiyār*) redet oder davon, daß dieser dem Propheten oder dem Gelehrten „übertragen“ (*mufawwad*) sei; das sind Termini, die üblicherweise im Zusammenhang mit der Willensfreiheit gebraucht werden. Und mehr als das: Masʿūdī umschreibt mit denselben Worten die muʿtazilitische Auffassung vom Imam: „die Entscheidung darüber ist der Gemeinde übertragen“ (*iḥṭiyāru dālīka mufawwadun ilā l-umma*)¹²¹. In muʿtazilitischer Umgebung ist endlich auch Muwais' Ansicht über die Freiheit der Rechtsfindung (*maḍhabuhū fi l-futyā*) weiterüberliefert worden, von Ġāhiz nämlich, wie der Qāḍī ʿAbdalġabbār berichtet¹²² – vermutlich in dessen *K. al-Futyā*, in dem daneben vor allem Nazzām mit seinem *K. an-Nakṭ* ausführlich zur Sprache kam. Muwais hat offenbar an demselben Punkt angesetzt wie Nazzām: der verwirrenden, durch widersprechende Überlieferung hervorgerufenen Regellosigkeit frühislamischer Rechtsentscheide, vor allem bei den ersten Kalifen.

355

Zwar ist dies anscheinend in der Šīʿa, etwa in der frühen Zaidiya, zum erstenmal notiert worden¹²³; in šīʿitischen Quellen ist darum Nazzām's *K. an-Nakṭ* auch mit Vorliebe zitiert worden. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts aber

hatte und unter Hārūn ar-Rašīd ins Gefängnis geworfen worden war, jedoch vor allem Kontakt zu ʿAlī ar-Riḍā und dessen Nachfolger Muḥammad at-Taḳī unterhielt und erst i. J. 217/831 starb (*ib.* II 50 ff.). Wir müßten also annehmen, daß Muwais, wenn er denn mit jenem Mūsā identisch war, von einem Gewährsmann überlieferte, der wahrscheinlich jünger war als er selber.

119 Vgl. *ET*² IV 182b, s. v. *ʿiṣma*. Der Šarīf al-Murtaḍā scheint sich auch deswegen so ausführlich mit der – für ihn ja mehr als zwei Jahrhunderte zurückliegenden – Lehre des Muwais b. ʿImrān auseinanderzusetzen, weil er die Verwandtschaft zu imāmischen Vorstellungen spürt (vgl. etwa *Darīʿa* 663, ult. ff.).

120 Vgl. *ib.* IV 183 a.

121 Vgl. *Murūġ ad-dahab* VI 26 / III 236, 5.

122 *Faḍl al-iʿtizāl* 279, 10.

123 Vgl. mein *Kitāb an-Nakṭ des Nazzām* 134f. Eine frühe Quelle dazu, die ich in meiner

setzt man sich auch außerhalb der Šī'a allenthalben mit dem Problem auseinander. ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī, Qāḏī in Bašra und bereits 168/784–785 dort gestorben, hatte es mit einem Hinweis auf die Freiheit des *iğtihād* zu lösen versucht: jeder *muğtahid* trifft das Richtige, und zwar sowohl in den mit rationalen Argumenten zu entscheidenden Grundfragen (*ʿaqliyāt*) als auch im Detail der Einzelbestimmungen¹²⁴. Es hat den Anschein, als ob hier noch etwas von der Entscheidungsgewalt des vorislamischen *ḥakam* weiterlebe¹²⁵; al-ʿAnbarī kam aus einer angesehenen alten arabischen Familie¹²⁶. Die frühen Muʿtaziliten, die nach ihm die Diskussion in der Stadt bestimmten, Ḍirār b. ʿAmr (gest. ca. 200/815, vermutlich in hohem Alter) und Abū Bakr al-Ašamm (gest. 200/815 oder 201/816), der in den späten Tagen des Ḍirār seinen eigenen Lehrzirkel in Bašra gründete¹²⁷, hatten versucht, diese etwas anarchische 356 Entscheidungsfreiheit durch Aufwertung des | Consensus (*iğmāʿ*) einzugrenzen. Wenn genügend Sachverständige (*ʿulamāʿ*) sich zusammenfinden, so daß ein Einverständnis zur Lüge nicht mehr möglich ist, so sind sie, wie al-Ašamm meinte, imstande, Gesetze zu erlassen¹²⁸. Der einzelne *muğtahid* dagegen ist nur dann im Recht, wenn er sich auf einen unwiderlegbaren Beweis stützen kann; *iğtihād* ist nicht, wie sich aus al-ʿAnbarī's Standpunkt implizit ergab, eine Angelegenheit bloßer Wahrscheinlichkeit¹²⁹. Mit der stärkeren Berücksichtigung des *iğmāʿ* verbindet sich also das Vertrauen in die Kraft des Verstandes; daraus folgt, wie al-Ašamm betonte, daß ein *muğtahid* auch einmal unrecht haben kann. Sein Schüler Ibrāhīm b. Ismāʿīl Ibn ʿUlaiya (gest. 218/832) und der zur Zeit des Maʿmūn so einflußreiche Bišr al-Marīsī (gest. im gleichen Jahr) sind ihm darin gefolgt¹³⁰. Der *qiyās* hatte sich durchgesetzt. Zugleich allerdings formierten sich die Gegenkräfte: Šāfiʿī, gest. 204/820 und damit direkter Zeitgenosse des Muwais b. ʿImrān, auf dessen Ansicht er sich vielleicht sogar einmal

Veröffentlichung noch nicht benutzt habe, ist auch das *K. al-Īḏāḥ* des Šīʿiten Faḏl b. Šāḏān (gest. 260/874; vgl. Ed. Ġalāladdīn al-Ḥusainī al-Urmawī, Teheran, 1351/1972).

124 Vgl. Ġazzālī, *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* (Kairo, 1356/1937) II 106, 18 und 107, 1 ff.; ähnlich Āmidī, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (Kairo, 1332/1914) IV 239, 5 und 8. Zu ihm vgl. auch *Der Islam* 44/1968/14.

125 Vgl. *EI*² III 72 s.v. (E. Tyan).

126 Vgl. Ibn Ḥazm, *Ġamharat ansāb al-ʿArab* 209, 3 f. mit Genealogie.

127 Vgl. Malaṭī, *at-Tanbīḥ*, ed. S. Dederling (Bibl. Isl. 9), s. 31, 12 ff.; auch meine Artikel *al-Ašamm* und *Ḍirār b. ʿAmr* im Supplementband der zweiten Auflage der *EI*.

128 Vgl. Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* 467, 6 f.

129 Vgl. Abū l-Ḥusain al-Bašrī, *Muʿtamad* 949, 10 ff.

130 Vgl. Ġazzālī, *Mustaṣfā* II 106, 17 und 107, -6 ff.; Āmidī, *Iḥkām* IV 244, 7; dazu *Der Islam* 44/1968/46.

anonym in seiner *Risāla* bezieht¹³¹, definiert die Position der *aṣḥāb al-ḥadīth* und stellt die Prophetenüberlieferung, von der die Muʿtazila bisher gar nichts gehalten hatte und der sie auch bis ins folgende Jahrhundert hinein skeptisch gegenüberstehen würde, in den Vordergrund. Nazzām's Versuch, zugunsten eines streng logisch strukturierten *qiyās* auch den *ijmāʿ* zu verdrängen, ist gescheitert¹³².

Muwais b. ʿImrān's Haltung wirkt demgegenüber auf den ersten Blick konservativ; er scheint im wesentlichen noch in der Tradition des ʿAnbarī zu verharren. Der späteren Entwicklung steht er vor allem darin noch fern, daß er nicht zwischen den einzelnen Anwendungsbereichen des *ijtihād*, ob *uṣūl* oder *furūʿ*; *samʿiyāt* oder *ʿaqlīyāt* unterscheidet¹³³. Ihm geht es viel eher um die Person des *muğtahid*. Da hat man später nur noch den Propheten eine Sonderstellung zugebilligt. Ihnen habe, so sagt etwa Ğubbāʿī (gest. 303/915), Gott die Gewalt übertragen, zu gebieten und zu verbieten; er stützt | sich dabei auf den gleichen Koranvers über Jakob/„Israel“, den schon Muwais herangezogen hatte (3/93)¹³⁴. Muwais aber denkt deutlich an einen größeren Personenkreis, wenn auch nicht wie ʿAnbarī an alle *muğtahidūn*, sondern nur an solche, denen Gott in besonderer Weise Vertrauen schenkt. Da könnte die šīʿitische Komponente denn doch mehr sein als Substrat und materielle Basis. Zwar mag man sich Muwais schwer als Imāmiten vorstellen; aber zaiditischen Gedanken kommt er mit seiner Einstellung recht nahe. Eines scheint sicher: die Position der Juristen allgemein hat er nicht stärken wollen. Er gehörte nicht zur Klasse der *fuqahāʾ*; kein einschlägiges Ṭabaqātwerk verzeichnet seinen Namen. Das heißt nicht, daß er von der Juristerei nichts verstanden hätte; er war nur nicht spezifisch am religiösen Recht interessiert oder darin so ausgebildet, wie man es bei einem *faqih* erwartete. Vermutlich war er ein „Verwaltungsjurist“, jener von persischer Tradition geprägten Beamtenklasse am Hofe des Maʿmūn nahestehend, in der die *fuqahāʾ* lange Zeit ihre Rivalen gesehen haben. Er spricht darum auch nicht von den *ʿulamāʾ*, sondern von dem *ʿālim*, dem Gott rechte Entscheidung zutraut

357

131 Vgl. *ar-Risāla*, ed. Aḥmad Muḥammad Šākir, Kairo, 1358/1940, S. 107, -5 ff.; Übers. M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence* (Baltimore, 1961), S. 124.

132 Vgl. mein *K. an-Nakt* 137 f.

133 Vgl. dazu allgemein *Mustasfā* II 104, 14 ff. Bereits al-Aṣamm hat hier differenziert (vgl. *ib.* 107, -6 ff.; Šīrāzī, *K. al-Lumaʿ*, Kairo, Ṣubaiḥ o.J., S. 76, 17 ff.; Māwardī, *Adab al-qāḍī*, Bağdād, 1391/1971, I 532 nr. 1234).

134 Siehe oben S. 985. Zu Ğubbāʿī vgl. Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 890, 2 ff. Er könnte diese Ansicht in seinem Korankommentar vertreten haben. Später hat er sie aufgegeben (*ib.* 890, 4). Sie ist im Zusammenhang mit dem gleichen Koranvers anonym genannt bei Muḥammad aṭ-Ṭūsī, *at-Tibyān* (Nağaf, 1376/1957) II 532, 12 ff.

und der damit in der Nachfolge des Propheten steht. Damit könnte er nach Lage der Dinge den Kalifen Ma'mūn gemeint haben; dieser hatte in Ḥorāsān gerade im Zusammenhang mit der Ernennung 'Alī ar-Riḍā's auf der Basis adaptierten zaiditischen Gedankengutes seine Utopie von dem Herrscher entwickelt, der als wahrer Nachfolger des Propheten in freier, von Gott gebilligter Entscheidung die Geschicke seiner Gemeinde lenkt¹³⁵. Hier wäre auch die Vokabel *maṣlaḥa* „Gemeinwohl“ am rechten Platz gewesen, die, wie wir sahen¹³⁶, gelegentlich mit Muwais' Lehre zusammengebracht wird. So wäre schließlich auch dem Einwand Rechnung getragen, daß der auserwählte 'ālim sich äußerlich nicht von den anderen unterscheide.

358 Diese Utopie ist an der *mihna* gescheitert. Damals war Muwais b. 'Imrān längst tot, ebenso wie Faḍl b. Sahl, mit dessen machtpolitischer Vision er nun doch, im Geiste der von Ma'mūn selber vertretenen Ideen, letzten Endes übereingestimmt haben mag. Nicht um seiner Prinzipien willen ist er hingerichtet worden, sondern wegen persönlicher Rancune. Ṭabarī hat anscheinend recht; es war im Grunde nur eine Hofintrige¹³⁷.

Dennoch: was gibt uns Sicherheit, daß wir nicht zuviel Phantasie investieren? Immer noch sind wir der „Vision“ näher als exakter Geschichtsschreibung. Das Fundament bleibt schwach; zu disparat stehen unsere vier Quellengruppen nebeneinander. Vielleicht werden weitere Untersuchungen über verwandte murğī'tische „Abweichler“: Ṣāliḥ Qubba z. B. oder Muḥammad b. Ṣabīb, dazu eine vertiefte Einsicht in die Entstehung der *uṣūl al-fiqh*-Wissenschaft und vor allem ein größerer Abstand von unseren bagdadozentrischen Quellen uns neue Aufschlüsse bringen.

135 Vgl. dazu Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* 394 ff.

136 Siehe oben s. 986.

137 Einer der Verschwörer, 'Alī b. Abī Sa'īd, und Ḥasan b. Sahl, der Bruder des Wesirs, scheinen eine alte Feindschaft gegeneinander gehegt zu haben (vgl. Ṭabarī III 996, 12).