

Schicksal und selbstbestimmtes Handeln aus der Sicht von Dirār b. ‘Amr’s *K. at-Taḥrīṣ*

Das *K. at-Taḥrīṣ* des Dirār b. ‘Amr, nur in einer einzigen, zudem stark verderbten Handschrift erhalten, ist kürzlich durch eine Istanbul Edition der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden.¹ Der Text ist alt; er gehört ins 2. Jh. H. Vieles spricht für seine Echtheit, und ich habe versucht, einen ersten Einblick in seine Struktur zu geben.² Damit öffnet sich ein Fenster zu weiteren Studien; auch diese sind vorläufig noch vor dem Hintergrund der Echtheitsfrage zu sehen. Aber sie rechtfertigen sich ebenso durch die Aussagekraft und Verwertbarkeit des in dem Text behandelten Stoffs. Der Autor (Dirār) stellt dort innerhalb eines fiktiven Rahmens, über den hier nicht weiter zu reden ist,³ Überlieferungsmaterial einander gegenüber, in welchem politische, theologische und juristische Fragestellungen aus verschiedener Sicht beleuchtet werden.

Meist handelt es sich dabei um Prophetenworte; aber auch Geschichten über Personen aus der Urgemeinde, also *aḥbār*, sind aufgenommen, soweit sie thematisch hineinpassen. Einiges davon habe ich in meinem früheren Aufsatz aufgegriffen. Jetzt geht es mir darum, einen ganzen Themenbereich en bloc zu behandeln. Ich übersetze dazu die Abschnitte, in denen der Autor das *qadar*-Problem angeht; das ist ein Themenbereich, den ich vor 40 Jahren schon einmal näher untersucht habe.⁴ Dieser Umstand erspart mir Arbeit, die ich mir jetzt im Alter nicht mehr machen will; ich kann auf Belegstellen rekurrieren, die ich damals schon gesammelt und interpretiert habe. Unter dem *K. at-Taḥrīṣ* konnte ich mir zu jenem Zeitpunkt zwar noch nichts vorstellen; ich kannte den Titel nur aus einigen Verweisen in Ḥaiyāṭs *K. al-Intiṣār* oder im *Fihrist* des Ibn an-Nadīm. Aber es ist interessant, jetzt zu beobachten, wie in der zweiten Hälfte des 2. Jh’s in diesem Buch frühe *aḥādīṭ* und *aḥbār* angekommen sind und

1 Ed. Hüseyin Hansu, Istanbul 2014 (mit türkischer Übersetzung); gleichzeitig, aber ohne die Übersetzung auch Beirut, Dār Ibn Ḥazm.

2 Oben s. 2461 ff.

3 S. o. s. 2473 ff.

4 *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*. Berlin / New York 1975. Im Folgenden zitiert als HT.

durch welche Kanäle sie dann trotz ihres vorwiegend apokryphen Charakters die Nachwelt erreicht haben.

Nicht gefragt wird deswegen danach, wieweit die aufgeführten Aussprüche authentisch sind; es geht nur um das Geschick des Erzählgutes als solchen. Aber auch dessen historische Einordnung ist diesmal nicht unser Thema. Das war das Anliegen vor 40 Jahren;⁵ die Akzente werden mittlerweile anders gesetzt. Wichtig ist aber weiterhin die Frage, woher denn innerhalb des Erzählgutes der Anstoß kam. Da fällt dann auf, daß Dirār sein Augenmerk zwar zuerst auf die religiösen oder theologischen Ausfütterungen politischer Ideologien richtet,⁶ später aber sein Kapitel über *qadar* nicht mit Anspielungen auf die Politik der Umayyadenzeit einleitet, sondern mit einer moralischen Überlegung: War es Gottes Wille, daß bei der kämpferischen Ausbreitung des Islams, also im Dschihad gegen die Heiden, auch Unschuldige ums Leben kamen: Frauen und Kinder z. B. („Zivilisten“ in unserer Sprache)? Konnte man sich in solchen Situationen auf „höhere Gewalt“ berufen, wie das auch heute immer noch geschieht? Dieser kriegsrechtliche Aspekt der Diskussion über die Schicksalsbestimmung war mir schon in meiner frühen Studie aufgefallen.⁷ Den Kämpfern selber war er vermutlich noch nicht bewußt, und auch den frühen Kalifen, die sich zu ihm geäußert haben sollen, hat er wohl noch nicht den Kopf beschwert. Aber er ist alt und von den ersten Erzählern (*quṣṣāṣ*) bzw. „Publizisten“ in die Geschichten hineingetragen. Jene waren insofern sensibilisiert, als man sich mittlerweile auch innerhalb der muslimischen Gesamtgemeinde bei bürgerkriegsähnlichen Konflikten nicht an die moralischen Schranken hielt und ganze Sippen für ihren vermeintlichen „Unglauben“ verantwortlich machte. Die Historiker vermerken dies vor allem mit Bezug auf militante Hāriğiten; man bezeichnete deren „terroristische“ Praktiken als *isti'rād*.⁸ Dieser Begriff spielt in unserem Text allerdings kaum eine Rolle;⁹ Dirār behandelt die Hāriğiten mit Nachsicht.¹⁰ Sein Paradebeispiel sind vielmehr die „Würger“ (*ḥannāqūn*), die zeitweise in Kūfa ihr Unwesen trieben; bei ihnen handelt es sich um militante Ši'iten.¹¹ Wenn er von der Gesamtgemeinde spricht, gegen-

5 Vgl. dazu neben HT auch oben in Bd. II die Nummern v 3 und 6–7 sowie VI 13; weiterhin in meinen *Anfängen muslimischer Theologie* (Beirut 1977) das Kapitel über Ġailān ad-Dimašqī (s. 177 ff.).

6 S. o. s. 2479 ff.

7 HT 101 ff.

8 Vgl. EI² IV 269 s. v. (Ch. Pellat).

9 Er begegnet hier nur ein einziges Mal (s. 74, 9 mit Bezug auf die Baihasiya).

10 S. o. s. 2482 f.; ausführlicher dann u. s. 2534 ff.

11 Oben s. 2482 mit Anm. 132; auch unten s. 2505 mit Anm. 27.

über der sich diese „Extremisten“ ins Abseits stellen, benutzt er die Bezeichnung *ahl al-qibla*.¹² Von „Muslimen“ zu reden, hätte keine Klarheit gebracht; denn als solche verstanden sich die Extremisten auch.

Die „Heiden“ hießen in den von ʿDirār herangezogenen Texten *mušrikūn*, also „Polytheisten“ wie die heidnischen Mekkaner, im Gegensatz zu den *muʾminūn*, den „Gläubigen“. Daß es unter den „Ungläubigen“, auf die man in den Eroberungskriegen traf, auch viele *ahl al-kitāb* gab, also Christen und Juden, mit denen man Einiges gemeinsam hatte, spielt für die zitierten Texte keine Rolle. Gegenstand der Überlegungen war lediglich, wer im rechten Glauben war, und ob jemand, auf den dies nicht zutraf, dafür selber die Verantwortung trug. So geriet das Thema in die *qadar*-Diskussion hinein. Daß es sich dabei ursprünglich um ein kriegsrechtliches Problem gehandelt hatte, welches sich einer rein theologischen Lösung im Grunde entzog, fiel kaum auf. An sich waren ja unter den „Unschuldigen“ zumindest die Frauen mündig genug, um über ihren Glauben selber zu entscheiden; sie waren nur keine Kämpfer. Das mag der Grund sein, warum man sich eher auf die „Sprößlinge“ (*darārī*) konzentrierte und auch da vornehmlich an die Knaben dachte statt an die Mädchen. Wenn man die männliche Jugend tötete, hatte man spätere potentielle Rächer aus dem Weg geräumt. Das war eine naheliegende Überlegung; sie ist unseren Zeiten gleichfalls nicht fremd, zumindest nicht im Nahen Osten.

Der Abschnitt, den wir hier herausgreifen, steht im *K. at-Taḥrīṣ* in der Mitte. Vorauf gehen zwei kurze Kapitel, in denen das Verhalten von Kampftruppen ebenfalls schon zur Debatte steht: über den „Aufruf“ (*daʿwa*) zum Islam und über Verstellung (*taqīya*).¹³ Die Muslime sollten nämlich, wenn sie auf den (ungläubigen) Feind trafen, diesen zuerst auffordern, den Islam anzunehmen. Der fiktive Jurist, der nach ʿDirārs Vorstellung für die Problemlösung zuständig ist, wird gefragt: „Was sagst du zum¹⁴ Glaubensaufruf? Manche behaupten nämlich, (dieser) Aufruf (der sich an die Ungläubigen richtet) sei verbindliche Pflicht bis zum Jüngsten Tag.“¹⁵ Radikale Ḥārīḡiten stießen sich dann daran, daß, wenn sie diese Aufforderung an Muslime richteten, Letztere „sich verstellten“ und Ausflüchte machten, weil sie davon ausgingen, längst Muslime zu sein,

12 Vgl. im Text nr. 6 (unten s. 2506).

13 s. 74f. und 76f. im vorliegenden Druck.

14 *Mā taqūlu fī ...*; das war offenbar die kürzeste Form, einen Juristen um ein Fatwā zu bitten. So etwa auch bei dem Ibāditen ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī, der ein Zeitgenosse ʿDirārs war und in Kūfa lebte; vgl. A. al-Salimi / W. Madelung (edd.), *Early Ibādī Theology* (Leiden 2014), S. 220, 1; 221, 3 und 6; 222, 3; 224, 11.

15 *Daʿwa* ist heute das Wort für „Mission“.

und nur das hāriğitische Islamverständnis nicht teilten.¹⁶ Damit war der Leser eingestimmt für das Kapitel, das ich jetzt übersetze:¹⁷

1 Dann kamen zu ihm Leute und sagten: ‚Was hältst du denn davon, daß Frauen und Kinder getötet werden?‘

2 Er antwortete: ‚Schreibt auf:¹⁸ Aş-Şa‘b – man überliefert auch: aş-Şāmit¹⁹ – b. Ğattāma²⁰ fragte den Propheten: ‚O Gesandter Gottes, (und) die Sprößlinge der Polytheisten? Wir stoßen auf sie im Schlachtengetümmel und in finsterner Nacht‘. Er antwortete: ‚Tötet sie! Sie gehören in dieselbe Kategorie wie ihre Väter.²¹ – 3 Der Prophet befahl auch dem Usāma b. Zaid, als er ihn nach Syrien schickte, sie im Feuer zu verbrennen und zu ertränken.²² – 4 Man fragte ‘Ā’iša, die Mutter der Gläubigen, nach den

16 „Dann kamen die Azraqiten zu ihm und sagten: Was hältst du denn von der reservatio mentalis (*taqīya*)? Nach unserer Ansicht ist das nicht erlaubt“ (s. 76, 2 f.). Das ist vielleicht eine Anspielung auf den bekannten Zwischenfall, bei dem frühe Hāriğiten den Sohn des Prophetengenossen Ḥabbāb b. al-Aratt ermordeten, weil er ihre Prinzipien nicht teilte (s. u. s. 2570, Anm. 213).

17 *Tahrīš* 78 f.

18 Üblicherweise beginnt der „Jurist“ seine Antwort mit der Mahnung: „Hütet euch vor denen! Das sind Neuerer (*ahl al-bida‘*)“ (s. u. nr. 8, 19, 38 und 65). Das ist hier nicht der Fall, weil in der Anfrage gar keine Personen genannt sind.

19 Diese Variante steht isoliert. Sie ist gewiß alt; denn sie setzt eine defektive Schreibung des ā voraus (neben einer Verlesung des ‘ain zu mīm). In der späteren biographischen Literatur zur Urgemeinde (Ibn Ḥağar’s *Işāba*, Ibn al-Aṭīr’s *Usd al-ğāba* oder Ibn ‘Abdalbarr’s *Istī‘āb*) wird dieser Şāmit gar nicht aufgeführt; die Variante war längst vergessen.

20 Die Handschrift hat *Ḥabbāba*; Hansus Verbesserung wird bestätigt im *Qāmūs* des Firūzābādī s. v. (vgl. auch *Conc.* VIII 124). Der Herausgeber von Ḥalīfa b. Ḥaiyāt’s *Ṭabaqāt* liest dagegen *Ğuṭāma* (dort s. 65 nr. 167), so auch schon Lecomte in seiner Übersetzung von Ibn Qutaiba’s *Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* (s. 292). Zu dem Überlieferer dieses Namens vgl. Ibn al-Aṭīr, *Usd al-ğāba* III 19 f., Ibn Ḥağar, *Işāba* II 184 f. nr. 4065 und Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* II 739 nr. 1241; er soll kurz nach dem Propheten, während Abū Bakr’s Kalifat, gestorben sein.

21 So auch bei Nazzām (vgl. den in TG VI 184 ff. übersetzten Text, dort nr. 4a). Vgl. Muslim, *Şaḥīḥ* 1364 f. (= *K. al-Ġihād*, Bāb 9) mit mehreren Varianten (nr. 26–28); Şāfi‘ī behandelt das Ḥadīṭ in seiner *Risāla* (s. 297 ff. nr. 823–837).

22 Der Feldzug fand i. J. 11/632 statt; er war das letzte von Muḥammad in die Wege geleitete militärische Unternehmen (vgl. EI² X 913 s. n.). Für Nazzām vgl. TG VI 184 nr. 4b. Eine nahe Parallele findet sich in Wāqidīs *K. al-Mağāzī*; dort heißt es, daß der Prophet Usāma angewiesen habe, ohne *da‘wa* anzugreifen, zu „zerstören und zu verbrennen“. Allerdings läßt ein anderer Bericht in derselben Quelle ihn auch sagen, Usāma solle Säuglinge und Frauen nicht töten (*The Life of Muhammad. Al-Wāqidī’s Kitāb al-Mağhāzī*, übs. Rizwi

(kleinen) Kindern (*atfāl*) der Polytheisten; sie antwortete: ‚Wenn du willst, lasse ich dich ihr Geschrei in der Hölle hören‘.²³ – 5 Der Prophet belagerte die Leute von at-Ṭāʾif.²⁴ Da stand eine Frau oberhalb von Ṭāʾif auf der Festung; die entblößte ihre Scham gegenüber²⁵ dem Propheten. Da befahl er den Bogenschützen, auf sie zu schießen. Saʿd b. Abī Waqqāṣ schoß auf sie und traf sie mitten auf die Scham. Sie fiel tot von der Festung herunter.²⁶

6 Das nahmen die Azraqiten und die „Würger“²⁷ unter den Maṣūriten auf; aus dem Koran zogen sie zur Unterstützung noch heran ‚Laß auf der Erde niemanden von den Ungläubigen am Leben!‘,²⁸ ‚Tötet sie, wo immer ihr sie findet!‘²⁹ und ‚Kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen‘³⁰. Da gingen sie davon

Faizer, London 2011, s. 549 und 546; auch schon Wellhausen, *Muhammad in Medina* 435). Wāqidī (gest. 207/823) war ein (jüngerer?) Zeitgenosse Ḍirār. Später kombinierte man das zu einer Überlieferung, der zufolge Usāma jemanden getötet habe, nachdem dieser sich zum Islam bekannt hatte, und deswegen vom Propheten getadelt worden sei; so Ṭaḥāwī, *Muṣkil al-āṭār* (Haidarabad 1333/1915) IV 251–254. Das ließ sich dann nicht mehr auf den Feldzug unmittelbar vor Muḥammads Tod beziehen und wurde nun mit einer Aktion gegen die Banū l-Ḥarāqāt von den Ġuhaina in Verbindung gebracht. Zu den Problemen der Chronologie vgl. jetzt Shoemaker, *The Death of a Prophet* 111 ff.

23 Haitamī, *Maǧmaʿ az-zawāʿid* VII 217, -6 f. (nach Ibn Ḥanbal); dazu Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* III 92 s. v. *al-ǧ-y* und *Conc.* III 514a. Man überlieferte dies auch mit Bezug auf Ḥadiǧa; zu ihr paßte es besser, da sie bei ihrer Heirat mit Muḥammad Witwe war und vorher schon Kinder gehabt hatte. Im übrigen ist dort dann auch der Prophet der Sprecher; das Dictum wird damit zu einem direkten Ḥadiṭ. So bereits bei Naẓẓām (übs. TG VI 184 nr. 5a); Varianten bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* ²II 259 f. nr. 1131 und bei Haitamī, *Maǧmaʿ az-zawāʿid* VII 217, 12 ff. und apu. ff.

24 Im Jahre 8/630.

25 *bi-ḥidāʾ*; hier ist am Ende eine Hamza zu ergänzen.

26 Die Geschichte soll zeigen, daß nicht nur Kinder, sondern auch Frauen im Krieg getötet werden dürfen. Es handelt sich natürlich um eine Legende; Saʿd b. Abī Waqqāṣ galt als „der erste, der auf dem Pfade Gottes (d. h. im Glaubenskrieg) einen Pfeil abschoß“ (Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* III, 99, 14 ff.).

27 Lies *al-ḥannāqūn* statt *al-ḥannāqūn*. Diese küfischen „Terroristen“ werden von Ḍirār auch vorher schon erwähnt (s. o. Anm. 11).

28 Sure 71:26, ein Gebet Noahs; Gott ist angesprochen. Noah befürchtet, daß die Ungläubigen sich unkontrolliert weiter ausbreiten (Speyer, *Biblische Erzählungen* 101 f.).

29 Sure 4:89, im Rahmen längerer Ausführungen gegen die „Heuchler“, die nicht mit den Muslimen gemeinsame Sache machen wollen.

30 Sure 2:193; der Aufruf richtet sich gegen die heidnischen Mekkaner. Alle drei Verse sind so allgemein formuliert, daß man Frauen und Kinder darunter subsumieren konnte.

aus, daß man Frauen und Kinder (auch) innerhalb der muslimischen Gesamtgemeinde (*ahl al-qibla*)³¹ töten dürfe.

7 Dann aber kam eine andere Gruppe und sagte: ‚Was meinst du denn dazu, daß die Azraqiten und die Manşūriten das Töten von Frauen und Kindern für erlaubt halten?‘ 8 Er antwortete: ‚Hütet euch vor ihnen, denn sie sind Neuerer und Irrlehrer.‘ 9 Schreibt auf: Der Prophet schickte eine Streifschar aus; die töteten sogar Frauen und Kinder. Als dem Propheten dies berichtet wurde, verfärbte er sich (d.h. er wurde rot vor Zorn). Da sagten sie: ‚Es sind doch bloß Sprößlinge der Heiden, o Gesandter Gottes‘. Er erwiderte: ‚Sind nicht selbst die Besten unter euch (nur) Sprößlinge der Heiden?‘ Daraufhin verbot er, Frauen und Kinder zu töten.³² – 10 (Der Prophet) sagte (auch): ‚Tötet heidnische Kampftruppen, aber laßt die Kampf-unfähigen (*šarḥahum*) am Leben!‘ 11 Unter ‚Kampf-unfähige‘ sind zu verstehen: Greise, Frauen, kleine Kinder, Mietlinge, Besessene (*mağnūn*) und Geisteskranke (*ma’tūh*).³³ – 12 (Weiterhin) sagte er: ‚Die Sprößlinge der Heiden müssen den Paradiesesbewohnern aufwarten‘.³⁴ 13 Sie haben weder ein gutes Werk getan, dessentwegen sie belohnt werden könnten, noch ein böses Werk, dessentwegen sie Strafe verdient hätten.³⁵ 14 ‚Und

31 Zu dem Ausdruck *ahl al-qibla* (neben *ahl aš-šalāt*) vgl. mein *Der Eine und das Andere* (Berlin 2011), S. 1270.

32 Ähnlich auch bei Nazzām (übs. TG VI 184 nr. 4c) und von daher bei Ibn Qutaiba (*Taʾwīl muḥtalif al-ḥadīṭ* 334, 10 ff. / 263, 10 ff.; übs. Lecomte 293). Vgl. HT 105. Zu einem Verbot des Propheten, Frauen und Kinder zu töten, auch o. Anm. 22; es findet sich ebenso in dem Bericht des Zuhri über die Ermordung des Juden Ibn Abī l-Ḥuqaiq, den Maʾmar b. Rāšid aufgenommen hat (bei Abdarrazzāq aš-Šanʿānī, *Muṣannaf* v 407 ff. nr. 9747; dort S. 408, 5). Dazu H. Motzki, *The Murder of Ibn Abī l-Ḥuqaiq*, in: Motzki (ed.), *The Biography of Muḥammad* (Leiden 2000), S. 191 und 203 f. mit weiteren Parallelen.

33 Der letzte Satz ist anscheinend eine lexikalische Erläuterung des Autors. Ergänzungen solcher Art finden sich aber auch schon in den Ḥadīṭen selber (vgl. *Conc.* III 96a). Zu *šarḥ* auch Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* II 356 f.; im allgemeinen wurde das Wort enger verstanden als in unserem Text. Sind mit *ma’tūh* Senile gemeint? Dann würden die Geisteskranken eher mit dem Wort *mağnūn* erfaßt.

34 Haitamī, *Mağmaʿ az-zawāʿid* VII 219, -7 ff.; aber auch schon im *Ġāmiʿ* des Maʾmar b. Rāšid (ʿAbdarrazzāq aš-Šanʿānī, *Muṣannaf* XI 117 nr. 20079) und bei Nazzām (übs. TG VI 184 nr. 5d). Vgl. HT 109, Anm. 8 und TG I 410.

35 Das ist wohl wieder ein Kommentar des Autors, ebenso wie die folgenden beiden Sätze (= nr. 14). Daß die toten Heidenkinder ins Paradies kommen, war an sich schon vor Ḍirār unter Qadariten, aber nicht nur unter ihnen, *communis opinio* (Našwān al-Ḥimyarī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 256, 10 ff.). Nur der Modus war Gegenstand der erzählerischen Phantasie. Wenn sie hier gewissermaßen als Hilfskellner eingesetzt werden, so könnte an eine Stelle wie

keiner wird die Last eines andern tragen. Wir hätten nie eine Strafe verhängt, ohne vorher einen Gesandten geschickt zu haben' (Sure 17:15).³⁶ Zu ihnen aber wurden (tatsächlich) keine Propheten geschickt; sie waren (also auch) nicht zu (bestimmtem) Handeln verpflichtet. – 15 Der Prophet sagte (weiterhin): ‚Prophet(en) sind (jetzt schon) im Paradies, Blutzeugen auch und ebenso die weiblichen Säuglinge, die man (seinerzeit) lebendig begraben hat.³⁷ – 16 (Schließlich) sagt man von dem gütigen und milden Gott, daß Er jemandem vergibt und verzeiht, selbst wenn der ihn ein Leben lang geschmäht und verleumdet hat, sich dann (am Ende) aber bekehrt. Wie erst bei jemandem, dem Er (noch) nichts befohlen oder verboten hat und der (deswegen) auch nicht sündigen (konnte)?

17 Da nahmen sie das von ihm an und richteten sich danach, unter den Hāriġiten die Maimūniya, weiterhin die Fuḍailiya³⁸ und die Qadariten überhaupt; denn (Diskussion über) *qadar* gibt es in allen Gruppen.

Mit den letzten Worten ist der Übergang vollzogen.³⁹ Manche der zitierten Hādīte haben in den späteren Sammlungen nicht im *Bāb al-Qadar*, sondern im *Bāb al-Ġihād* ihren Platz gefunden. Aber in unserem Text ist das Thema „Kriegsrecht“ nun abgeschlossen, und die theologische Frage nach dem Verhältnis von Vorherbestimmung und *liberum arbitrium* tritt in den Vordergrund. Die neuen Fragesteller befleißigen sich denn auch bei der Formulierung ihres Anliegens einer entsprechenden und zeitgemäßen theologischen Terminologie.⁴⁰

Sure 56:17 f. gedacht sein: „während ewig junge Knaben unter ihnen die Runde machen, mit Humpen und Kannen und einem Becher (voll) von Quellwasser“; vgl. auch Sure 52:24 und 76:19.

36 Der erste Satz dieses Koranzitates findet sich auch in Sure 6:164; vgl. HT 109.

37 Haitamī, ib. 219, 7 ff.; für die Propheten und Blutzeugen vgl. *Conc.* I 378a, für die *mau'ūda* dann *Conc.* VI 120b. Der letztere Fall wurde allerdings auch anders entschieden (*Conc.*, ib.; HT 109). Zwar wird der Brauch, unnütze Töchter sofort nach ihrer Geburt zu verscharren, schon in Sure 81:8 getadelt; aber er gehörte ganz in die vorislamische heidnische Vergangenheit. Eine Parallele (ohne die Propheten) schon bei Nazzām (übs. TG VI 184 nr. 5c).

38 Auch das ist eine hāriġitische Gruppe wie die Maimūniya. Zu beiden vgl. mein *Der Eine und das Andere* 118 und 136; auch Index II s. vv. Ḍīrar hat gegen die Fuḍailiya einen Traktat geschrieben (vgl. TG V 230 nr. 32); dort ging es aber um andere Dinge als das *liberum arbitrium*.

39 Man mag sich allenfalls fragen, ob man dort *qadar* in *qadariya* ändern soll (was besser in den Zusammenhang passen würde). Aber der Sinn bleibt der gleiche.

40 *Tahriṣ* 80 ff.

18 Dann kamen andere Leute zu ihm und sagten: ‚Was hältst du von jemandem, der behauptet, er sei imstande (*yastaṭīʿu*), das auszuführen (*‘amila*), was Gott ihm befohlen habe und sich von ihm wünsche, was Er wolle und an ihm gern sähe (*raḍiyahū lahū*)?‘ 19 (Der Jurist) antwortete: ‚Hütet euch vor denen! Das sind Neuerer (*ahl al-bidaʿ*). 20 Schreibt auf: Surāqa b. Mālik b. Ġuʿšam⁴¹ und ʿUmar al-Fārūq⁴² wandten sich an den Propheten mit der Frage, ob das, was er tue, spontan aus dem Augenblick heraus geschehe (*mubtadaʿ mubtadaʿ mustaʿnaf*) oder eine längst beschlossene Sache sei (*šaiʿ qad furiġa minhu*). Er antwortete: ‚Nein. (Das ist nicht spontan,) sondern eine längst beschlossene Sache‘. Da meinten sie: ‚Warum dann überhaupt handeln?‘ Er antwortete: ‚Handelt (auf jeden Fall)! Denn jedem wird sein Handeln leichtgemacht – oder, in einer Variante: ‚das, wozu er erschaffen wurde‘ –. Wer für die Glückseligkeit (*as-saʿāda*) bestimmt ist, handelt (deswegen) auch für die Glückseligkeit, und wer zur Verdammnis (*šaqāʿ*) bestimmt ist, handelt für die Verdammnis.⁴³ 21 (Weiterhin) sagte (der Jurist): ‚Wenn es nach dem Auftreten des Propheten noch Unglauben gab, so nur derart, daß die Leugnung der Vorherbestimmung den Schlüssel dazu lieferte.‘⁴⁴

41 Gest. 24/645 zu Anfang von ʿUtmāns Kalifat (Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Taʿrīḥ* 161, 7); vgl. auch Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 581 f. nr. 916 und Wensinck, *Conc.* VIII 96a.

42 Zum Titel *al-Fārūq* vgl. EI² x 820a; die Bedeutung ist umstritten. Im Einzelnen dazu S. Bashear in: SI 72/1990/47 ff.

43 Hier werden aus späterer Sicht mehrere Ḥadīṭe zusammengeschoben. Die erste Hälfte findet sich bei Muslim im *K. al-Qadar* seines *Ṣaḥīḥ* unter nr. 8 (s. 2040 f.), auch dort bezogen auf Surāqa b. Mālik (vgl. HT 46 und vorher), wobei die Formulierung *kull^{um} muyassar li-* an Sure 92:7 und 92:10 anschließt (dazu jetzt Neuwirth, *Der Koran* I 230). Die in unserem Text erwähnte Variante *limā ḥuliqa lahū* statt *li-ʿamalihī* hat später die stärkere Beachtung gefunden (vgl. HT 45). – Die zweite Hälfte mit der Antithese *saʿāda: šaqāʿ* (oder *šaqāwa*) erinnert an einen Text, der bei Muslim unter nr. 1 erscheint (s. 2036) und dort mit Ibn Masʿūd zusammengebracht wird (vgl. HT 1 ff.). Jedoch wurden beide Hälften unter Berufung auf ʿAlī offenbar schon in Kūfa miteinander kombiniert (Muslim nr. 6 = s. 2039). Auch Nazzām verfährt so (übs. TG VI 185 nr. 6c), nennt aber wie Ḍirār keinen Isnād. – Das zu Anfang benutzte theologische Vokabular (*mustaʿnaf* vs. *mafrūġ*) bildet ein weiteres separates Element (vgl. HT 47 ff.). Es begegnet in einer antiqadaritischen *Risāla*, die man auf ʿUmar II. zurückführte (bei Abū Nuʿaim, *Ḥilyat al-auliyaʿ* v 351, 5 f.; dazu meine *Anfänge muslimischer Theologie* 161), offenbar unter direktem Bezug auf das oben genannte Ḥadīṭ (nr. 20) und mit ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb als Fragesteller (aber ohne Surāqa b. Mālik). Daß das Vokabular alt ist, erkennt man daran, daß es in die Ḥadīṭe selber einzudringen vermochte. Beispiele auch bei Haitamī, *Maġmaʿ az-zawāʿid* VII 194, 11 ff. und schon 186, 5 ff.; zu der Surāqa-Variante ib. 195, 5 ff. (nach dem *Muʿġam al-awsaṭ* des Ṭabarānī).

44 Das ist kein Ḥadīṭ; der Autor legt diesen Satz vielmehr dem Juristen selber in den Mund.

22 Und: ‚Die Qadariten sind die Magier meiner Gemeinde.⁴⁵ Besucht sie nicht, wenn sie krank sind, und wenn sie sterben, so nehmt weder an ihrem Begräbnis teil noch spricht das Totengebet über ihnen!⁴⁶ – 23 Und: ‚Der Prophet trat (zu uns) heraus mit einer Schriftrolle in der Hand und sagte: Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers, ein Schriftstück von Gott:⁴⁷ die Namen derer, die für das Paradies, wie derer, die für das (höllische) Feuer bestimmt sind, sowie die Namen ihrer Väter und Verwandten (*ansāb*), ihrer Stämme und ihrer Aufenthaltsorte (*manāzil*), wobei Er nicht (einen), ob jung oder alt, ausläßt.⁴⁸ – 24 Und: ‚Gott nahm die (Menschen) bei seinen Händen – wobei Gott zwei rechte Hände hat⁴⁹ –, die Leute des Paradieses mit seiner Rechten und die Leute des Höllenfeuers mit der andern, und sagte: Die kommen ins Paradies, und ich schaue nicht genauer hin (*lā ubālī*), die anderen aber in die Hölle, und da schaue ich auch nicht genauer hin.⁵⁰ 25 Man bezog darauf die Verse

Zu *takdīb bil-qadar* vgl. HT 122 f. und Haitamī, *Maǧmaʿ* VII 203, 8 ff. (mit zahlreichen Varianten).

- 45 Gemeint ist, daß sie, indem sie Gott die Verantwortung für das menschliche Handeln an der Hand nehmen, sich wie zoroastrische Dualisten verhalten.
- 46 Vgl. HT 137 ff. und Haitamī, *Maǧmaʿ* VII 205, 10 ff. (wo das Ḥadīṭ auf Anas b. Mālik zurückgeführt und Ṭabarānī als Quelle angegeben wird). In der Muʿtazila, wo man (später ?) „Qadariya“ als Bezeichnung für die Deterministen benutzte (*al-Ġabriya al-Qadariya*), hat man dem Text eine andere Richtung gegeben (vgl. Ibn al-Malāḥimī, *al-Fāʾiq fi uṣūl ad-dīn*, ed. Madelung/McDermott, s. 166, 11 ff.).
- 47 Zu *kitāb min Allāh* vgl. den Anfang von Sure 7 oder Sure 14. In unserem Text muß dabei nicht unbedingt eine Schriftrolle (*ṣaḥīfa*) gemeint sein; *kitāb* ist jegliches Aufgeschriebene, also auch auf einem Zettel.
- 48 Zu *lā yuǧādiru minhum ṣaǧīr^{an} wa-kabīr^{an}* vgl. Sure 18:47 und 18:49; weiterhin *Conc.* IV 460b. Zum Inhalt vgl. die Parallele bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2x 92 ff. nr. 6563 (mit zahlreichen Verweisen im Apparat); auch Haitamī VII 187, 9 ff. (nach Ṭabarānī). Varianten ib. 201, -7 ff. (mit anderer Rahmenerzählung); 212, 2 ff. und 213, 7 ff.
- 49 Das ist vielleicht wieder ein sekundärer Einschub (vgl. TG IV 400 mit Belegen); er findet sich aber wortgleich auch schon im Ḥadīṭ (etwa bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Imāra 18 = s. 1458; vgl. *Conc.* VII 379b). Entsprechend dieser Parallele ist *kilā* in unserem Text wohl in *kiltā* zu verbessern; *yad* ist feminini generis.
- 50 Zu *lā ubālī* vgl. *Conc.* I 218b nach Ibn Ḥanbal, *Musnad* V 239, 3 f.; zum Gesamtḥadīṭ auch Haitamī, *Maǧmaʿ az-zawāʾid* VII 185, -6 ff. mit zahlreichen Varianten. Schon Nazzām kennt eine Fassung, wo die Formel nur bei den Verdammten angewendet wird (zu denen sie auch besser paßt); bei den Seligen steht stattdessen *ilā l-ǧanna bi-raḥmatī* (übs. TG VI 185 nr. 6d; übernommen bei Ibn Qutaiba, *Taʾwīl muḥtaliḥ al-ḥadīṭ* 25, ult. ff.) oder auch *ilā l-ǧanna bis-salām* (Maʿmar b. Rāšid bei ʿAbdarrazzāq aṣ-Ṣanʿānī, *Muṣannaḥ* XI 123 nr. 20094). Gemeint ist in jedem Fall, daß Gott nach seinem Willen verfährt, ohne Ansehen der Werke.

,Und die von der Rechten – welcher Art sind sie?' (Sure 56:27) bzw. ,Und die von der Linken – welcher Art sind sie?' (Sure 56:41).⁵¹

26 (Der Jurist) sagte (weiterhin): ,Mit vier Dingen ist man schon fertig (= sie sind beschlossene Sache): dem, wozu man erschaffen ist (*al-ḥalq*), dem Charakter (*al-ḥuluq*), dem Todetermin und dem Lebensunterhalt.⁵² 27 Und: ,Das erste, was Gott erschuf, war das Schreibrohr (*al-qalam*)'.⁵³ 28 Er fuhr dann fort: Schreib auf: ,Das Schreibrohr verzeichnete⁵⁴ (alles),

-
- 51 Das ist wahrscheinlich eine erklärende Bemerkung des Autors. Sie enthält anscheinend eine versteckte Kritik: Der Koran sagt nicht, daß mit der „Rechten“ bzw. „Linken“ hier eine rechte oder linke Hand gemeint seien; die linke Seite ist per se die falsche und unheilvolle. A fortiori dürfte der Autor dann auch kaum angenommen haben, daß Gott zwei rechte Hände habe. Dirār wendet sich in einem späteren Kapitel gegen jede Art von Anthropomorphismus (s. 134f.).
- 52 Der Katalog von vier vorherbestimmten Dingen findet sich schon im Talmud (vgl. HT 16, Anm. 50). An unserer Stelle irritiert jedoch das doppelte *al-ḥ.l.q* zu Anfang; man ist geneigt, eine Dittographie anzunehmen. Trotzdem wird man nicht eingreifen dürfen; denn in dieser Form begegnet das Ḥadīṭ auch bei Haitamī, *Maḡma* VI 195, -7ff. nach Ibn Mas'ūd (unter Berufung auf Ṭabarānī). Es ist also *al-ḥalq wal-ḥuluq* zu lesen, wie schon der türkische Übersetzer dies tut; er gibt *al-ḥuluq* mit „huy/ahlak“ wieder. Letzteres ist in diesem Rahmen auch anderswo zu belegen (vgl. etwa Haitamī 196, 4ff. oder HT 28). Allerdings bleibt dieser Anfang der Viererliste recht selten; vielleicht sind hier in der Tat ursprünglich zwei verschiedene Lesungen ein und desselben Schriftbildes nebeneinandergestellt worden. Zudem wirft das erste *al-ḥ.l.q* weiterhin Probleme auf. Denn zwar ist nicht daran zu zweifeln, daß hier *al-ḥalq* zu lesen ist; aber über dessen Bedeutung läßt sich streiten. Vielleicht wird einfach auf Sure 30:30 angespielt: *lā tabdīlā li-ḥalq Allāh* ,Die Art und Weise, in der Gott (die Menschen) geschaffen hat, kann man nicht abändern“; diese Stelle wird auch sonst gelegentlich in demselben Zusammenhang herangezogen (vgl. HT 103). Manchmal geht dem Viererkatalog aber auch ein Verweis auf die Erschaffung des Menschen im Mutterleibe voraus (so etwa in der Version bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2VI 116f. nr. 3934); daß dies dann allerdings in den Katalog selber eingedrungen wäre, ist vorläufig nicht zu belegen. Wenn man von dem Viererkatalog selber ausgeht, liegt eher die Annahme nahe, daß hier nicht das bloße Erschaffensein gemeint ist, sondern das, wozu man erschaffen ist, ob für die Hölle oder für das Paradies (*ṣaqīyān au sa'īdān* bei Ibn Ḥanbal, ib. 17, 2; vgl. HT 1), oder die Art, wie man erschaffen ist, ob als Mann oder als Frau (vgl. HT 5, 22 und 25). Wenn man das erste *ḥ.l.q* zu *ḥalq al-insān* ergänzt, so ließe sich dies sogar verstehen als „das, was der Mensch schafft“, d. h. sein Handeln (vgl. meine *Anfänge muslimischer Theologie* 46). Das würde an unserer Stelle an sich gut passen; *al-'amal* bildet auch in der genannten Parallele bei Ibn Ḥanbal den Anfang. Aber solange *al-insān* nicht hinzutritt, läßt sich dies aus *al-ḥalq* kaum heraushören; zudem begegnet *ḥalaqa* im Sinne von „selbständig handeln“ nur in qadaritischen Texten.
- 53 Dazu HT 77 ff. mit weiterem Material.
- 54 Oder: „brachte hervor“ (*ḡarā bi-*). Zu *ḡarā bi-* vgl. *Conc.* I 339a; auch *ḡarā fihi l-qalam* ist belegt (Fazārī, *K. al-Qadar* 48, 7 Salimi/Madelung).

was bis zum Jüngsten Tag geschehen wird.' 29 Handeln ist (insofern) nur ein Suchen (*iltimās*) nach dem, was bereits zu Ende geführt („fertig“) ist.⁵⁵ – 30 Und: „Während der Prophet (nachdenklich mit einem Stock) den Boden aufkratzte (d. h. dort Linien zog), sagte er plötzlich: Es gibt unter euch niemanden, von dem nicht bereits aufgeschrieben wäre, ob er seinen Platz im Paradies finden wird oder im Feuer. Da sagten (die Umstehenden) zu ihm: Sollten wir nicht Vertrauen haben? Er antwortete: Handelt (auf jeden Fall)! Denn jedem wird es leicht gemacht, das zu tun, wofür er geschaffen ist.⁵⁶ Dann rezitierte er: Wer gibt und gottesfürchtig ist und die Heilsverheißung als wahr erkennt, ...‘ und den nächsten Vers.⁵⁷ – 31 Und (weiterhin): „Gott strich Adam über den Rücken; da kam seine Nachkommenschaft (*durrīya*) heraus wie (wimmelndes) kleines Geziefer (*kaḍ-darr*).⁵⁸ Er gebot ihnen, sich niederzuwerfen, und nahm ihnen (die Verpflichtung zum) Bund ab (*aḥada miṭāqahum*), bevor sie geboren wurden.⁵⁹ 32 Da warfen einige sich nieder; andere aber weigerten sich. Die aber damals gehorchten, sind (heute) diejenigen, die glauben, und diejenigen, die damals sich nicht niederwerfen wollten, sind (heute) die Ungläubigen.“⁶⁰

-
- 55 Dieser Passus ist vermutlich wiederum bloß ein Interpretamentum zu dem vorhergehenden Satz (nr. 28) und als solches dem Juristen in den Mund gelegt. Auch nr. 28 ist eher eine theologische Aussage als ein Ḥadīṭ.
- 56 *Kull^{un} muyassar^{un} li-‘amalihī limā ḥuliqa lahū*; hier ist also das, was in nr. 20 als Variante nebeneinander stand, miteinander kombiniert. Soll man *limā* in *mā* verbessern?
- 57 Sure 92:5–7, wobei erst in dem hier offen gelassenen Schluß des Satzes (= 92:7) das Stichwort *nuyassiru* fällt: „.... dem machen wir es leicht zum Leichten“. Dieses wird im Folgenden (92:8–10) noch einmal aufgenommen: „Wer aber geizt und stolz abweisend ist und die Heilsverheißung leugnet, dem machen wir es leicht zum Schweren“. Vgl. HT 41 und Neuwirth, *Der Koran* I 230.
- 58 *Darr* sind die Larven oder Jungen der Ameisen; metaphorisch stand dies auch für „Stäubchen“ oder „Atome“.
- 59 Das Ganze ist aus Sure 7:172 herausentwickelt, wo von dem Urbund die Rede ist, den Gott mit den Menschen schloß; vgl. dazu Ṭabarī, *Tafsīr* ³XIII 222 ff. und Ibn Qutaiba, *Taʿwīl muḥtalif al-ḥadīṭ* 287, 4 ff. Am Ende des Satzes ist wohl *qabla an tūlad* zu lesen (statt *yūlad*), unter Bezug auf *durrīya*; auch *yūladū* wäre gut, unter Bezug auf *-hum*.
- 60 Vgl. das Ḥadīṭ in HT 33, das man auf ‘Umar zurückführte; es steht schon im *Muwattaʿ* des Mālik b. Anas. Dazu auch Graham, *Divine Word and Prophetic Word* 161 f. nr. 38. Jedoch stimmt diese Fassung nur im Anfang überein; die Ausgestaltung der Szene (das *suḡūd* der winzigen, da noch nicht ausgeweiteten Nachkommen Adams) weicht an unserer Stelle ab.

33 (Die Fragesteller) schlossen sich dieser Auslegung an (*ta'auwalū 'alaihi*)⁶¹ und verfuhrten in ihrem Sinne. Wenn jemand aus der Schar der übrigen Muslime (*min ahl al-qibla*) ihnen widersprach, so nannten sie ihn einen Ungläubigen und töteten ihn, indem sie sagten: ‚Niemand aus der Schar der Muslime tut (selber) etwas Gutes oder Schlechtes; es wird nur an ihm getan. 34 Ebensovwenig ist jemand in der Lage (*mā atāqa aḥad^{um}*), das zu tun, was Gott ihm befohlen hat; er wird dazu nicht befähigt (*lā yuṭāqu*) noch ist er dazu imstande⁶². Man vermag es nicht zu leisten (*lā yustaṭā'u*).‘

35 Sie überliefern dazu (auch), daß der Prophet gesagt habe: ‚Niemand kommt wegen seines Handelns ins Paradies.‘ Da habe man ihn gefragt: ‚Selbst du nicht?‘, und er habe geantwortet: ‚Auch ich nicht.‘⁶³ 36 (Damit) setzen sie (alles) außer Kraft, was Gott (selber) berichtet:⁶⁴ ‚Das ist das Paradies, das Wir denen von unseren Dienern, *die gottesfürchtig sind*, als Erbteil gaben‘ (Sure 19:63); ‚Das ist das Paradies, das ihr als Erbe erhalten habt *für das, was ihr getan habt*‘ (Sure 43:72); oder ‚... zum Lohn für das, was sie *begangen* haben‘⁶⁵, ‚... zum Lohn für das, was sie *getan* haben‘ (Sure 56:24), ‚das für die früheren *Werke* eurer Hände‘ (Sure 8:51) sowie ‚und daß dem Menschen nichts anderes zuteil wird als das, wonach er *strebt*, und daß sein Streben (dereinst) sichtbar werden wird‘ (Sure 53:39f.) – und ähnliche Stellen.“

s. 83:

37 „Dann kam eine andere Gruppe (*ṣinf*) auf ihn zu und sagte: ‚Was hältst du denn von denen, die behaupten, daß die Menschen (*al-ibād*)

-
- 61 Nämlich, daß in Sure 7:172 von der gesamten Menschheit die Rede ist und vorausgesetzt wird, daß ein Teil von ihr sich dem Treuebekenntnis entzog und deswegen schon von der Präexistenz an zur Verdammnis bestimmt war (vgl. nr. 32). Das wurde auch sonst häufig so gesehen und dann mit prädestinatianischen Überlieferungen abgestützt; vgl. bei Ṭabarī, a. a. O. die Nummern 15343 und 15347 (mit *ǧaffa l-qalam ilā yaum al-qiyāma*), 15344 (mit *lā ubālī*, s. o. nr. 24), 15348 (mit *aǧal* und *rizq*; vgl. HT 1ff.). Anders dagegen Ṭabrisī, *Maǧma' al-bayān* II 467ff. zur Stelle; die šī'itische Exegese ist mu'tazilitisch geprägt.
- 62 Ich lese *lā yaqdiru 'alaihi* statt *lā yaqūlu 'alaihi* (vgl. s. 83, 3f.). Auch an *lā yaqwā 'alaihi* ließe sich denken.
- 63 Vgl. etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. Ṣifāt al-munāfiqīn 72–76 (s. 2169), nach Abū Huraira und mit einem Zusatz; ähnlich auch nr. 77–78 nach Ġābir b. 'Abdallāh bzw. 'A'īša. Weitere Belege in *Conc.* IV 380b.
- 64 *Aḥbār Allāh* ist ungewöhnlich; gemeint sind natürlich Koranverse.
- 65 Der Apparat verweist auf Sure 9:95; jedoch steht dasselbe auch schon 9:82, beide Male auf die Hölle bezogen und mit *mā kānū yaksībūna* statt *mā kasabū*.

sich nicht an das halten können, was ihnen (von Gott) befohlen worden ist, daß sie (auch) nicht die Kraft dazu haben, es nicht vermögen noch dazu imstande sind, sondern daß es nur mit ihnen getan wird (= an ihnen geschieht)?' 38 Er antwortete: „Hütet euch vor ihnen; denn das sind Neuerer und Irrlehrer. 39 Schreibt auf: 'Iyād b. Ḥimār⁶⁶ sagte: Ich hörte, wie der Prophet sagte: ‚Gott hat mir geboten, euch etwas zu lehren, was ihr noch nicht wißt und was er auch mich erst heute gelehrt hat: Ich schuf meine Diener allesamt als Ḥanifen.⁶⁷ (Aber dann) kamen die Teufel zu ihnen und machten sie ihrer Religion abspenstig (*ih̄tālathum 'an dīnihim*); sie befahlen ihnen, andere Götter neben mir zu verehren, wozu ich ihnen keine Vollmacht (*sultān*) herabgesandt hatte.⁶⁸ Sie verboten ihnen, was ich ihnen erlaubt hatte.⁶⁹ – 40 Und: Jedes Kind wird im Stande der Unschuld (*'alā l-fiṭra*) geboren. Erst seine Eltern machen es zu einem Juden oder Christen oder Zoroastrier⁷⁰ – bis seine Zunge es zum Ausdruck bringt,⁷¹ sei es (auf) dankbar(e) oder undankbar(e) Weise.⁷² –

-
- 66 Zu ihm Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* 91 nr. 261 und 418 nr. 1378; Ibn Sa'd VI, 23, 14 ff., wo falsch *Ḥammād* steht statt *Ḥammār/Ḥimār* (von daher auch in unseren Druck – und die türkische Übersetzung – übernommen); Ibn 'Abdalbarr, *Istī'āb* 1232 nr. 2011. Daß man *Ḥimār* lesen muß statt *Ḥammār* (wie in der Edition von Ḥalifas *Ṭabaqāt*), übernehme ich aus Dahabī, *Muṣṭabih* 170, 14.
- 67 Gemeint ist: im Urmonotheismus (vgl. Sure 30:30); dazu HT 103 und 112.
- 68 Zur Formulierung vgl. Sure 14:22, 15:42 und 16:99 f.; auch meine *Anfänge muslimischer Theologie* 100 f.
- 69 Vgl. *Conc.* I 522b. Die Versionen bei 'Abdarrazzāq aṣ-Ṣan'ānī, *Muṣannaḥ* XI 120 nr. 20088 und bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. Ṣifāt al-munāfiqīn 72–76 (s. 2197 ff.) stellen dies als Predigt Muḥammads in einen größeren Zusammenhang und lesen *ih̄tālat* statt *ih̄tālat* (so auch Ibn al-Aṭīr, *Nihāya* I 317 s. v. und Lane, *Lexicon* 480b). Ich habe mich für *ih̄tālat* entschieden, das schon in der Parallele bei Nazzām steht (Fs. Spies 174, 14) und von Ibn al-Aṭīr als Variante geführt wird (I 463, 11). Mit *ih̄tālat* im Druck kann ich nicht viel anfangen. Auch *ih̄tālat* bei Naṣwān al-Ḥimyārī, *al-Ḥūr al-ʿīn* 232, apu. ist isoliert und vielleicht nur ein Schreibfehler.
- 70 Dazu HT 101 ff.; zur Vorstellung von der *fiṭra* des Menschen jetzt ausführlich G. Gobillot, *La Conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans* (Kairo 2000).
- 71 *Ḥattāyu'abbiru 'anhu lisānuhū*; vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ* 2048, 10 f. (= K. al-Qadar 23). Ibn Ḥanbal hat in einer Parallele (*Musnad* III 353, 20: nach Ġābir b. 'Abdallāh) *yu'ribu* statt *yu'abbiru*; Haitamī, der sich offenbar auf ebendiese Stelle bezieht, bringt – vielleicht in einem bloßen lapsus calami – *yu'ribu 'anhu* und *'abbara 'anhu* hintereinander (*Maḡma'* VII 218, 13). Vgl. auch HT 105 und 110: *yubaiyinuḥū*.
- 72 *Immā šākīr^{an} wa-immā kafūr^{an}*; vgl. Sure 76:3. Diese Koranstelle wird in qadaritischem

41 ‘Abdallāh b. Dīnār⁷³ erzählte: Ich saß mit ‘Abdallāh b. ‘Umar zusammen. Da bat er darum, daß man ihm etwas zu trinken gebe. Man brachte ihm Milch; aber als er sich anschickte, sie zu trinken, sagte ich zu ihm: ‚(Denk daran.) Du bist im Fasten.‘ Er erwiderte: ‚Gott wollte mir zu trinken geben, und du (willst) mich daran hindern?‘ – 42 Und weiter:⁷⁴ ‘Umar al-Fārūq⁷⁵ und Ubaiy b. Ka‘b saßen beisammen. Da sagte ‘Umar: ‚Wenn bei jemandem der göttliche Ratschluß (*al-qaḍā*) vorausgeht, so schon im Leibe seiner Mutter; selig ist jemand, der dies schon im Leibe seiner Mutter ist, noch bevor er geboren wird.⁷⁶ Ubaiy erwiderte: ‚Das stimmt so nicht (*laisa kamā taqūlu*). Bei Gott geht die Barmherzigkeit dem Zorn voraus;⁷⁷ also sollte auch die Seligkeit vorausgehen. Aber (die Menschen) sind verdammt oder selig aufgrund ihrer Werke, für die sie gelobt oder getadelt, belohnt oder bestraft werden.‘ Da sagte ‘Umar: ‚Du hast recht. Die Barmherzigkeit Gottes geht seinem Zorn voraus. Sonst gingen sie (nämlich allesamt) zugrunde‘.“

Schrifttum immer wieder einmal herangezogen, so in der angeblichen *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī an ‘Abdalmalik (s. 71, 12 ff. Ritter mit anschließender Exegese) oder in der Ḡailān-Legende (vgl. meine *Anfänge muslimischer Theologie* 187 und 198). Der gesamte Schlußteil (hinter dem Gedankenstrich) ist nicht etwa ein Interpretamentum Ḍirār, wie der Druck nahelegt (indem er die Anführungszeichen falsch verteilt), sondern gehört noch zum Ḥadīṭ; das ergibt sich aus der zitierten Parallele bei Ibn Ḥanbal. – Nr. 39–40 ähnlich auch *Tahrīṣ* 53, 5–10, dort im Zusammenhang mit der Ḡailāniya, der „syrischen Murḡi‘a“ (s. 52, 13 f.).

- 73 Gest. 127/745; er war ein Klient des Ibn ‘Umar, mit dem er hier „zusammensitzt“ (Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* 657 nr. 2323). So auch in einer ähnlichen Situation bei Fasawī, *al-Ma‘rifat wa-ta’rīḥ* (ed. Akram Ḍiyā‘ al-‘Umarī, Bagdad 1394/1974) I 425, 2 ff.
- 74 Das Subjekt zu *qāla* wird nicht genannt. Ist Ibn Dīnār weiterhin der Erzähler oder ist der „Jurist“ gemeint (wie nachher in 43)?
- 75 S. o. Anm. 42.
- 76 ‘Umar Rede begegnet nahezu wörtlich übereinstimmend auch als Ḥadīṭ; vgl. *Conc.* I 192a (s. v. *fi baṭni ummihī*) oder Ibn Qutaiba, *Ta’wīl muḥṭalif al-ḥadīṭ* 2128, 14 ff. / übers. Lecomte 144 (als Kontrast zur *fiṭra*-Tradition).
- 77 Dieser Satz wird auch als Ḥadīṭ nach Abū Huraira überliefert; vgl. etwa Muslim 2107 f. (= *Tauba* 14–16) oder Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2XIII 23 nr. 7297 (mit Parallelen im Apparat). So auch schon in der sog. *ṣahīfa* des Hammām b. Munabbih (ed. Hamidullah in: RAAD 28/1953, dort s. 273 nr. 13); vgl. *Conc.* II 239b. Die Aussage erscheint dort als Ḥadīṭ qudsī; vgl. W.A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (den Haag 1977), s. 184 f. nr. 59 (mit weiteren Belegen). Später hat Ibn Taimīya sich darauf bezogen, um seiner These von der Endlichkeit der Höllenstrafe Gewicht zu verleihen.

43 (Der Jurist) sagte (weiter): **a** Wenn es (im Koran) heißt ‚Und am Tage der Auferstehung siehst du, daß diejenigen, die gegen Gott gelogen haben, geschwärtzte Gesichter haben‘ (Sure 39:60), so sind damit diejenigen gemeint, die sagen: ‚Gott tritt zwischen die Menschen und (ihre) Gehorsam(swerke)‘ oder die ihre (eigenen) Vergehen Gott zur Last legen, indem sie sagen: ‚Gott hat die Menschen zu etwas verpflichtet, das sie nicht zu leisten vermögen (*kallafa l-‘ibād mā lā yuṭīqūna*),⁷⁸ das sie nicht können und zu dem sie nicht imstande sind. Er verlangt (vielmehr) von ihnen, daß sie sündigen;⁷⁹ das will er von ihnen und mag er bzw. sieht er gerne an ihnen.‘ **b** Denn am Jüngsten Tag wird Er Satan vor die versammelte (Menschheit) treten lassen, und (Satan) wird aufgefordert werden: ‚Sprich zu dem Volk!‘. Er wird daraufhin sagen: ‚Gott hat euch ein wahres Versprechen gegeben. Zwar hatte (auch) ich euch ein Versprechen gegeben; aber ich habe es euch gebrochen ...‘ bis zum Ende des Verses (Sure 14:22).⁸⁰ Man wird dann zu ihm sagen: ‚Du Bösewicht (*mal‘ūn*), was brachte dich dazu, Sünden zu begehen, und was hinderte dich daran, dich niederzuwerfen, da es dir befohlen wurde?‘.⁸¹ Er wird antworten: ‚Herr, du (selber) hast mich (daran) gehindert. Du bist zwischen mich und das da getreten, du hast es so gewünscht, du hast es durch mich und von mir gewollt, du hast es gerne an mir gesehen. Ich habe dafür Zeugen unter deinen Dienern.‘ Man wird zu ihm sagen: ‚Wer soll denn für dich Zeugnis ablegen?‘, und er wird antworten: ‚Leute aus der besten Gemeinschaft (*umma*), die der Menschheit hervorgebracht worden ist,⁸² nämlich der Gemeinde Muḥammads‘. Es wird der Ruf ertönen: ‚Wo sind die Zeugen Satans?‘, **c** und sie werden aufstehen und Zeugnis ablegen mit ihrem Verhalten in der Welt, bekennd, daß Gott zwischen die Menschen und (ihre) Gehorsam(swerke) getreten sei, daß Er sie zu etwas verpflichtet habe, das sie nicht zu leisten vermögen (*kallafahum mā lā yuṭīqūna*), wie auch daß er von ihnen verlangt habe oder es gerne gesehen und gewollt hätte, daß sie sündigen (*sa‘alahum ... al-ma‘āṣī*). Während sie aber noch das Zeugnis ablegen, wird schwarzer Rauch aus ihrem Munde hervorge-

78 Zum *taklif mā lā yuṭīq* näher TG IV 493f.

79 *Sa‘alahum al-ma‘āṣī*; das ist wohl von seiten des Autors bloße Konsequenzenmacherei zu dem vorhergehenden *taklif mā lā yuṭīq*.

80 Der Vers ist sehr lang. Es geht weiter mit: ‚..... Und ich hatte keine Vollmacht über euch. Ich habe euch vielmehr (nur) gerufen, und ihr habt mir Gehör geschenkt. Deshalb tadelt mich nicht! Tadelt euch selber!‘.

81 Formuliert nach Sure 38:75.

82 Formuliert nach Sure 3:110.

hen, von dem ihr Gesicht geschwärzt wird.⁸³ Dann werden sie zusammen mit Satan in die Hölle ziehen.⁸⁴

44 (Der Prophet) hat gesagt:⁸⁵ a ‚Zwei Gruppen (*ṣinfāni*) aus meiner Gemeinde werden am jüngsten Tage nicht meine Fürsprache erlangen. Gott hat sie mit der Zunge von siebenzig Propheten verflucht.⁸⁶ Man fragte: ‚Wer ist denn das, o Prophet Gottes?‘ Er erwiderte: ‚Die Murğī'a und die Qadariya.⁸⁷ Man sagte: ‚Und wer sind die Qadariya und die Murğī'a?‘ Er antwortete: Die Qadariten sind diejenigen, welche Sünden begehen und sich dann von ihnen freisprechen mit den Worten: ‚Die kommen von Gott; denn (im Koran steht): ‚Wenn Gott gewollt hätte, hätten wir nicht (ihm andere Götter) beigeesellt‘ (Sure 6:148) und ‚Wenn der Barmherzige gewollt hätte, hätten wir sie nicht verehrt. Sie haben kein Wissen darüber; sie raten nur‘ (Sure 43:20).‘ Wenn sie eine Schandtät (*fāḥiṣa*) begehen, sagen sie nur: ‚Gott hat uns das befohlen und sieht das gern an uns‘.⁸⁸ – b ‚Sprich: Gott befiehlt keine Schandtät‘ (Sure 7:28). ‚Gott hat befohlen, Gerechtigkeit zu üben und gut zu handeln ...‘ bis zum Ende des Verses.⁸⁹ ‚Er findet es nicht gut für seine Diener, undankbar (d. h. ungläubig) zu sein. Wenn ihr aber dankbar seid, findet er das gut für euch.‘ (Sure 39:7).⁹⁰

-
- 83 Das Ende (c) dieser Exegese von Sure 39:60 greift in den Formulierungen auf ihren Anfang (a) zurück.
- 84 Die Leute, die für den Satan Zeugnis ablegen und denen dann schwarzer Rauch aus dem Mund quillt, sind laut *Tahrīṣ* 58, 15 f. die Murğī'iten; der Text ist sehr ähnlich.
- 85 Der Text hat nur *wa-qāla*. Als Subjekt ist auch der „Jurist“ denkbar. Jedenfalls ist das Folgende ein Ḥadīṭ, in dem der Prophet auch selber spricht.
- 86 Der letzte Satz als Ḥadīṭ auch bei Nazzām (übs. TG VI 185 nr. 7b), dort aber verbunden mit der Aussage, daß die Qadariten die „Magier dieser Gemeinde“ seien (7a). In unserem Text wird das letztere Element anderswo aufgenommen (oben nr. 22 und unten nr. 46).
- 87 Zur Nebeneinanderstellung dieser beiden „Sekten“ vgl. HT 128 ff. Das Dictum wird auf verschiedene Weise eingeleitet; die hier gewählte Fassung, wonach ihnen die Fürsprache des Propheten nicht zuteil wird, steht bei Ibn Qutaiba (*Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* 281, 7 ff.), der sie vielleicht von Nazzām übernimmt. Haitamī fand sie im *Muḡam al-awsaṭ* des Ṭabarānī (*Maḡma' az-zawā'id* VII 206, -7 f.); vgl. auch Suyūṭī, *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḡīr* II 46, 11 f.
- 88 Die „Qadariten“ werden hier als Prädestinatianer beschrieben. Es gab qadaritische und antiqadaritische Varianten des Ḥadīṭes (HT 130). Hier haben wir es mit einer der – nur selten erhaltenen – qadaritischen Fassungen zu tun (vgl. dazu HT 119, wo die Definitionen fast wortgleich dieselben sind). Zu *fāḥiṣa* s. u. s. 2563 und 2586.
- 89 Der genannte „Koranvers“ besteht in Wirklichkeit aus drei verschiedenen Teilen; auf ein Bruchstück aus Sure 7:28 folgt ein weiteres aus Sure 7:29 (bis „Gerechtigkeit zu üben“), das sich dann aber mit Sure 16:90 überschneidet. Der Autor zitiert offenbar aus dem Gedächtnis.
- 90 Der Abschnitt zwischen den Gedankenstrichen (= b) ist sichtlich ein Einwand Ḍirārs,

– c Man sagte: ‚Und die Murǧīʿa, was ist das?‘ Er antwortete: ‚Diejenigen, die sagen, der Glaube bestünde nur in dem Bekenntnis, ohne die Werke.‘⁹¹

45 Manche akzeptierten das und verfuhrten demgemäß gegenüber der Großgemeinde (*ahl al-qibla*). Sie wurden Qadariten, gehörten (aber dennoch weiterhin) zu den gesamten Gruppen, (welche die) Großgemeinde (bilden). Sie hielten es für erlaubt, das Blut jemandes zu vergießen, der ihnen entgegengrat, und bezeugten, daß er ein Ungläubiger und Polytheist sei. Unter den Ḥārīǧiten sind das die Maimūniya,⁹² die Azraqiten und die Fuḍailiya,⁹³ unter den Murǧīʿiten die Ġailāniya, die Šamirīya und allgemein die einfachen Leute (*ʿammāt al-ḥašw*) innerhalb der gesamten Gruppen der Großgemeinde (*aṣnāf al-qibla*).⁹⁴

46 Dann ging (der Jurist) auf die Engel und die Propheten ein. Er überlieferte, daß die Qadariten (gewissermaßen) Zoroastrier seien,⁹⁵ 47 und dann, daß (der Engel) Michael ein Qadarit gewesen sei und Gabriel ihm widersprochen habe. Sie hätten ihren Streit vor Isrāfil getragen, und der habe sich für Gabriel gegen Michael ausgesprochen.⁹⁶ 48 (Dabei) heißt es (doch), Gabriel habe die Offenbarung (*al-wahy*, d. h. den Koran) von Michael übernommen und Michael von Isrāfil.⁹⁷ – 49 Auch Mose

in dem Stichworte aus dem Vorhergehenden (*fāḥiṣa; radīyahū lanā*) aufgenommen und kritisch beleuchtet werden. Auch das Zitat Sure 43:20, das in *a* noch den „Qadariten“ in den Mund gelegt wird, endet ja schon in einer Kritik, die sich nur antideterministisch verstehen ließ. Prädestinatianer hätten mit dem Schlusssatz des Verses nichts anfangen können.

- 91 In *c* wird nach dem Einschub der Wortlaut des Ḥadītes (= *a*) wieder aufgenommen. Auch die Murǧīʿa wird aus qadaritischer Sicht definiert; aber das ist im Kontext der hier vorliegenden Argumentation kaum noch von Gewicht.
- 92 Ich streiche das *wa-* zwischen *min al-Ḥawāriǧ* und *al-Maimūniya* in s. 85, 15, in Analogie zu *min al-Murǧīʿa al-Ġailāniya* in 85, 16.
- 93 Die Maimūniya und die Fuḍailiya wurden schon oben in nr. 17 als qadaritisch eingestuft.
- 94 Auch die Anhänger des Ġailān ad-Dimašqī und des Abū Šamir al-Ḥanafī (zu ihm TG II 174f.) waren im Irak als Anhänger des *liberum arbitrium* bekannt. Ḍirār fühlt sich mit diesen Qadariten nicht unbedingt solidarisch; aber er legt doch Wert darauf, daß sie noch zur *umma* gehören. – Ist am Ende des Abschnitts (= s. 85, ult.) *aṣnāf* (*ahl*) *al-qibla* zu lesen?
- 95 Das ist eine Doublette zu nr. 22 und paßt eigentlich nicht hierher. War dieser Satz in der Quelle, die Ḍirār benutzt, mit nr. 47 verbunden? Der Leser wird damit natürlich implizit darauf hingewiesen, daß so auch die Engel und Propheten, von denen im folgenden die Rede ist, zu Zoroastriern gemacht werden.
- 96 Vgl. HT 161 in größerem Zusammenhang.
- 97 Hier spricht wieder der Autor selber; er will das Argument der Deterministen entkräften,

sei Qadarit gewesen, bis er auf Adam traf und sich mit ihm stritt. Da überzeugte Adam mit seiner Argumentation den Mose, und Mose gab seine qadaritische Position auf.⁹⁸ 50 Dabei war Mose (immerhin) der unmittelbare Gesprächspartner Gottes (*kalim Allāh*)⁹⁹ und sein Garant für seine Offenbarung.¹⁰⁰ – 51 Abū Bakr war (gleichfalls) Qadarit, und ‘Umar widersprach ihm. Da brachten sie ihren Streit vor den Propheten, und dieser entschied zugunsten ‘Umars, gegen Abū Bakr.¹⁰¹ 52 (Dabei) hat ‘Umar angeblich gesagt: ‚Jedesmal, wenn ich mit Abū Bakr um etwas Gutes wetteiferte, kam er mir zuvor.¹⁰² – 53 Gott strich den Namen Esra/‘Uzair’s aus (der Liste der) Propheten, weil er qadaritische Ansichten vertrat.¹⁰³

54 (Die Deterministen) behaupten auch, daß wenn es im Koran heiße ‚(Eva) war auf eine leichte Weise schwanger‘ bis zum Ende des Verses (Sure 7:189), dies (im Folgenden damit erklärt werde), daß Adam und Eva Gott Partner beigesellten mit Bezug auf das, was Er ihnen geschenkt hatte. Gott aber ist erhaben über das, was sie beigesellen‘ (Sure 7:190).¹⁰⁴ 55 Aus dem Paradies wurden sie (dagegen) vertrieben (wegen eines viel geringeren Vergehens, nämlich) weil sie eine Ähre gegessen hatten.¹⁰⁵

indem er darauf hinweist, daß der „Determinist“ Gabriel dem „Qadariten“ Michael unterstand. Vgl. auch Anm. 100 und 102.

- 98 Vgl. HT 160 f.; auch bei Nazzām schon genannt (zusammen mit nr. 47; vgl. TG VI 185 nr. 7c–d).
- 99 Mose ist nach islamischer Vorstellung der einzige Mensch, der Gottes Stimme direkt gehört hat (auf dem Sinai).
- 100 Auch das ist ein Einwand des Autors.
- 101 Diese Überlieferung findet sich schon im *Muwattaʿ* des Mālik b. Anas (vgl. HT 161 ff.); auch Nazzām übernimmt sie (TG VI 185 nr. 7e).
- 102 Wiederum ein sekundärer Einwand. Das letztere Zwiegespräch wurde im übrigen manchmal mit einem der beiden vorhergehenden gekoppelt; der Prophet beruft sich dann auf die Engel bzw. auf die beiden früheren Propheten, um seinem Schiedsspruch zwischen Abū Bakr und ‘Umar die Spitze zu nehmen. Vgl. z. B. Ibn Qutaiba, *Taʿwīl muḥtalif al-ḥadīṯ* 2235, -5 ff. / übers. Lecomte 261 f. (für die Begegnung zwischen Mose und Adam) oder Haitamī, *Maǧmaʿ* VII 191, -4 ff. (für diejenige zwischen Michael, Gabriel und Isrāfīl; nach Ṭabarānī, mit ausführlicher Rahmengeschichte). Über die mythische Vergangenheit konnte ja eigentlich ohnehin nur der Prophet Bescheid wissen.
- 103 Vgl. dazu EI² X 960b s. v. *ʿUzayr*.
- 104 Gemeint ist: Eva hatte, als sie zum erstenmal schwanger wurde, sich das Faktum damit erklärt, daß sie, wie in dem Vers zuvor gesagt ist, mit Adam geschlafen hatte. Sie hatte also nicht erkannt, daß Gott es war, der das Kind in ihrem Leibe geschaffen hatte. Damit hatte sie sich, ebenso wie Adam, der „Beigesellung“ (*širk*) schuldig gemacht.
- 105 Auch das ist wieder ein Einwand Ḍirārs. Ist an das Ährenraufen gedacht, das den Jüngern

56 Was (Gott) ihnen bei ihrer Nachkommenschaft vorwarf (nämlich daß sie sich im Paradies nicht an sein Gebot gehalten hatten), traf sie, ohne (daß sie sich der) Beigesellung (schuldig gemacht hätten).¹⁰⁶ Beigesellung begingen sie dann, als sie auf Erden waren; aber (Gott) rief sie da nicht zur Buße auf noch tadelte er sie. Er berichtet auch nicht (im Koran), daß sie (aus eigenem Antrieb) Buße getan hätten; Er berichtet vielmehr im Zusammenhang mit dem Essen vom Baume, daß ‚Adam gegen seinen Herrn widerspenstig war, und so (vom rechten Weg) abirrte. (Jedoch) erwählte ihn sein Herr hierauf (wieder); Er wandte sich ihm wieder zu und leitete (ihn) recht‘.¹⁰⁷ (Adam und Eva) sagten (dann hinterher): ‚Herr, wir haben gegen uns selber gefrevelt‘.¹⁰⁸

Jesu verübelt wurde, weil sie es am Sabbat taten (Mk. 2:23–28; Mt. 12:1–8; Lk. 6:1–5)? In den Evangelien war der Ansatzpunkt eine Stelle im Alten Testament (Dt. 23:26); zur weiteren Differenzierung im Talmud vgl. A. Rofé in: *Orientalia Ambrosiana* 4/2015/5. – In den islamischen Quellen verwandelt sich die Ähre im Laufe der Zeit in ein Weizenkorn, um dessentwillen Adam das Paradies verloren habe (H. Ritter, *Meer der Seele* 677, Index s.v. *Adam*). Vgl. auch Taʿlabī, *Arāʾis al-maǧālis*, übs. Busse 39 ff.: *ħinṭā* „Weizen“ (das dann von Busse freilich zweimal, Anm. 2 und 11, in *ħabala* „Weinrebe“ verbessert wird). Man hat offenbar versucht, den Anlaß der Vertreibung herunterzuspielen; nach koranischer Auffassung versöhnt sich ja Gott wieder mit Adam (Sure 2:37). Die Ähre findet sich, wiederum im Singular, schon in einer Exegese zu Sure 7:22, die man auf Ibn ʿAbbās zurückführte (Ṭabarī, *Tafsīr* 3^{xII} 352 f. nr. 14399). Dort geht es vor allem darum, zu erklären, wie Adam nach der Vertreibung auf den Gedanken gekommen war, Landwirtschaft zu treiben und aus Weizen Brot zu backen; die Ähre hatte ihm anscheinend gut geschmeckt. Der Herausgeber des *Tafsīr* (Maḥmūd Muḥammad Ṣākīr) vermutet, daß für diese Interpretation ein gewisser Ḥasan b. ʿUmāra al-Baǧālī verantwortlich zeichnet, der im Isnād erscheint und wegen seiner zahlreichen zweifelhaften Überlieferungen berüchtigt war (s. 353, Anm. 1); er war zeitweise Richter unter al-Manṣūr und starb i. J. 153/770 (Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Taʾrīḥ* 661, 12 und Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt* III 245 ff.). Ḍirār könnte dann direkt von ihm übernommen haben. Man hat sich seit je Gedanken darüber gemacht, mit welcher Pflanzenart man es bei dem verbotenen Baum (Sure 7:19–22) zu tun habe; das Spektrum der Vermutungen war recht groß (vgl. Schöck, *Adam im Islam* 109). – Eva wird in diesem Zusammenhang gar nicht erwähnt; ihre Schwangerschaft, die zum Anlaß für *širk* wurde (vgl. nr. 54), fällt erst in die Zeit nach der Vertreibung.

106 In Sure 7:189 steht immerhin auch, daß sie „zu Gott, ihrem Herrn, beteten (und gelobten): ‚Wenn du uns einen gesunden Jungen schenkst, werden wir bestimmt dankbar sein‘.“

107 Sure 20:121 f., wo streng genommen nur Gott „Buße tut“ (*fa-tāba ʿalaihi*). Im Sprachgebrauch des Korans kann Gott *tauba* bezeigen, insofern er sich dem Menschen „zuwendet“ (das ist die gemeinsemitische Grundbedeutung des Wortes; vgl. hebr. *šūb*) und ihn wieder „erwählt“ (vgl. EI² X 385 s.v. *Tawba*). Er tut dies allerdings nur, wenn auch der Mensch dieselbe „Zuwendung“ vollzogen hat.

108 In Sure 7:23, mit Bezug darauf, daß sie „vom Baum gegessen“ haben (s. o. Anm. 105).

57 (Der Jurist) sagte (weiter): „Noahs Sohn war kein leiblicher Sohn; wäre er das gewesen, so wäre er (vor der Flut) gerettet worden.¹⁰⁹ 58 Ebenso war Lots Weib eine Hure (weswegen sie denn auch die Strafe traf).¹¹⁰ 59 Damit zielten (die Deterministen) auf ‘Ā’iša, die Wahrheitsliebende und Tochter dessen, der sich (ebenfalls) strikt an die Wahrheit hielt (aṣ-Ṣiddīq = Abū Bakr), die Schuldlose, die von allem Makel frei und rein war, von keinem Schmutz befleckt, die Lieblingsfrau des Gesandten Gottes.¹¹¹ – 60 Josef löste schon sein Hosenband, bis ihm Jakob im Bilde erschien (*muttila laḥū*)¹¹² und ihm auf die Brust schlug. Da fuhr seine Begierde durch die Fingerspitzen aus ihm aus.¹¹³ – 61 David liebte die Frau eines Mannes und befahl dem Heerführer, diesen an die Front zu schicken, bis er dort seinen Tod finde.¹¹⁴ – 62 Salomo setzte ,ein

-
- 109 Laut Sure 11:42f. weigert sich der Sohn, die Arche zu besteigen, und ertrinkt. Die prädestinistische Exegese geht davon aus, daß er nicht wegen seiner Weigerung ums Leben kam, sondern weil er von vornherein zu den Ungläubigen gehörte, die dann durch die Flut vertilgt wurden. Wäre er dagegen ein leiblicher Sohn Noahs gewesen, so wäre er wie sein Vater „erwählt“ gewesen und deswegen der Flut entgangen. Man nahm darum an, daß Noahs Frau ihn mit in die Ehe gebracht hatte (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* 3xv 340 ff. nr. 18208–18221). Dafür gab es aber im Koran keine Stütze; Ṭabarī verwirft diese Deutung (ib. 346, 9 ff.). Das Ereignis ließ sich auch anders erklären (ib. 343 ff. nr. 18224–18240; dazu u. nr. 69 und vorher).
- 110 Zur Frau des Lot vgl. Sure 11:81 und 66:10. In 11:81 steht auch, daß sie als einzige aus der Familie Lots auf der Flucht aus Sodom die Warnung mißachtete, sich umzuwenden; schon dieses Verhalten wird dort als prädestiniert vorgestellt. Daß sie bestraft wurde, indem sie zu einer Salzsäule erstarrte (Gen. 19:26), wird im Koran allerdings nicht gesagt; jedoch sprechen die *qisaṣ al-anbiyā’* von einer Verwandlung zu Stein (Ṭa’labī, *Arā’is al-mağālis*, übs. Busse 141).
- 111 Ein überraschend starkes und wortreiches Bekenntnis zu ‘Ā’iša. Haben Gegner, die ‘Ā’išas Teilnahme an der Kamelschlacht mißbilligten, sie mit Lots Weib oder der Frau des Noah verglichen, von denen es in Sure 66:10 hieß, daß ihre Ehemänner (beides Propheten wie Muḥammad) „ihnen vor Gott nichts halfen“? ‘Ā’iša würde dann hier demgegenüber als von vornherein „erwählt“ angesehen.
- 112 Das „deutliche Zeichen“ aus Sure 12:24; vgl. dazu Speyer, *Biblische Erzählungen* 201.
- 113 Diese Erweiterung der Geschichte führte man auf Ibn ‘Abbās zurück; vgl. Ṭa’labī, übs. Busse 158.
- 114 Der Autor kennt weder den Namen der Bathseba noch den des Urias; vgl. aber Ṭa’labī, übs. Busse 356. Eine ausgeschmückte arabische Version der Geschichte findet sich (mitsamt den Namen: Batšāba’ und Ūriyā) in dem Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 33, den R. Khoury unter dem Namen des Wahb b. Munabbih herausgebracht hat (dort Bd. I 71 ff., vgl. auch s. 178); Quelle ist Ḥasan al-Baṣrī.

leibhaftiges Ebenbild (von ihm, *ġasad^{an}*) auf seinen Thron,¹¹⁵ welches mit seinen (vielen) Frauen Verkehr hatte. Da sagten (die Frauen): ‚Wir nehmen Salomo das übel, was sich da zwischen uns abspielt, wo wir doch unsere Regel haben. Er hindert uns daran, mittels einer großen Waschung unsere rituelle Unreinheit zu beseitigen‘ – oder so ähnlich.“¹¹⁶

63 So entging ihm kein Engel, der (Gott) nahestand, und kein Prophet, der (von Gott) gesandt war, ohne daß er verleumderisch über ihn geredet oder ihn schlimm geschmäht hätte, aus Dreistigkeit gegen Gott und in der Absicht, deren religiöse Einstellung zu verunglimpfen.¹¹⁷

s. 88:

64 Dann kamen (andere) Leute zu ihm und sagten: ‚Was hältst du denn von jemandem, der (wie oben) behauptet, die Frauen der Propheten seien Huren gewesen, die Engel und Gottgesandten aber Qadariten, und von dem, was man ihnen so nachsagt?‘ 65 Er antwortete: ‚Hütet euch vor ihnen; denn sie sind Neuerer und Polytheisten. 66 Wer nämlich die Propheten und die Engel herabsetzt, ist ein Polytheist; im Koran steht: ‚(Diejenigen,) die zwischen Gott und seinen Gesandten einen Unterschied machen möchten (,... sind die wahren Ungläubigen)‘ (Sure 4:150f.). 67 Schreibt auf, was ich euch diktiere: Der Prophet sagte: ‚Nie hat die Frau eines Propheten Hurerei getrieben.¹¹⁸ 68 Wenn er oder sie betrogen,¹¹⁹ so nur mit Worten (*bi-lisānaihimā*)‘.¹²⁰ 69 *ʿĀiṣā*, die Tochter

115 Sure 38:34, wo aber eigentlich Gott dies tut.

116 Zur Erklärung dieser merkwürdigen Koranstelle vgl. Speyer 399 ff.; daß das Phantom die Frauen während ihrer Periode beschläft, steht schon in einer rabbinischen Quelle (ib. 400). Zur Ausdeutung in den *qiṣaṣ al-anbiyāʾ* vgl. *Ṭaʿlabī*, übers. Busse 406 f. und 410 f.; zur Behandlung im Tafsīr z. B. *Ṭabarī*, *Ġāmiʿ al-bayān* ²xxxi 156 ff.; *Ṭabrisī*, *Maġmaʿ al-bayān* iv 475, -9 ff. oder *Faḥraddīn ar-Rāzī* bei A.Th. Khoury, *Der Koran* xi 99. Eine genaue Entsprechung zu der obigen Stelle habe ich bisher nicht gefunden.

117 Das ist eine Art Regiebemerkung *Dirārs*, mit der er darauf aufmerksam macht, daß sein „Jurist“, indem er deterministischer Exegese Raum gibt, den Propheten die Ehre abschneidet und ihnen die Möglichkeit nimmt, ohne Sünde gelebt zu haben.

118 Dies als Ausspruch des Ibn ʿAbbās oder einfach „eines Gelehrten“ bei *Ṭabarī*, *Tafsīr* ³xv 343 nr. 18223 f. und 344 nr. 18229 bzw. 344, 1.

119 Hier substantivisch ausgedrückt (*ḥiyānatuhumā*), unter Bezug auf Sure 66:10 (*fa-ḥānatā-humā*), wo die Frau Noahs und Lots Weib als „ein Beispiel für die Ungläubigen aufgestellt“ werden. Beide „betrogen“ (Paret: „handelten treulos gegen“) ihre Ehemänner.

120 Die gesamte Aussage ist als Prophetenwort (also als *tafsīr nabawī*) anderswo nicht zu belegen. Jedoch hat Hansu aus dem *Tafsīr* des Ibn Abī Ḥātim einen Beleg beigebracht (nr. 11729), wo sie mit dem charakteristischen Schluß (*bi-lisānaihimā*) Ibn ʿAbbās zugeschrieben wird; vgl. auch *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn ʿAbbās* zur Stelle. Wieweit *ṣīʿiti-*

des Ṣiddīq, Mutter der Gläubigen und Lieblingsfrau des Propheten, sagte (in diesem Sinne): Ich hörte, wie der Gesandte Gottes Sure 11:46 (in der abweichenden Fassung) als ‚Er hat nicht recht gehandelt‘ rezitierte.¹²¹ Der Gesandte Gottes hat ja gesagt: ‚Nie hat die Frau eines Propheten Hurerei getrieben‘.¹²² – 70 ‘Alī b. Abī Ṭālib rezitierte die Stelle ebenfalls in dieser Fassung.¹²³ – 71 Der Gesandte Gottes hat (im übrigen) gesagt: ‚Wenn von meinen Genossen die Rede ist, so haltet euch zurück!‘¹²⁴ Wie sollte man sich dann nicht (umso mehr) zurückhalten, wenn (statt ihrer) von den Propheten im schlechten Sinne und herabsetzend die Rede ist? Von diesen so zu sprechen, ist Unglaube und Polytheismus; man entfernt sich (damit) vom Glauben.’

Wenn in diesem zweiten (und längeren) Abschnitt wiederum wie vorher anonyme Fragesteller ihr Anliegen an den – ebenso anonymen – Juristen herantragen, so tun sie es doch auf eine im Rahmen des Buches ungewöhnliche Weise. Um das Problem zu erfassen, kreisen sie es nämlich mit einer Reihe theologischer Termini ein, die der zeitgenössischen Diskussion entstammen. Das ist stilistisch und redaktionell ungeschickt; der Gedankengang wird durch

sche Exegeten mit Sure 66:10 umgingen (zumindest soweit sie in mu‘tazilitischer Tradition standen und deswegen an die *‘isma* des Propheten glaubten), geht aus <http://ar.sonnat.net/print.asp?id=1421> zur Stelle hervor. Ich danke M. Akpınar für diesen Hinweis.

- 121 *Innahū ‘amila ġaira ṣāliḥin*, eine Variante zu der heute offiziellen Lesung *innahū ‘amalun ġairu ṣāliḥin* (vgl. Houry, *Der Koran* VIII 141). Damit zielt die Aussage auf den Sohn, der „nicht recht gehandelt“ habe (und darum schuldig geworden sei). In der üblichen Fassung ist der Satz dagegen ein Tadel Gottes gegenüber Noah, von dem es zuvor (in Vers 45) heißt, daß er den Tod seines Sohnes beklagt habe: „Das ist nicht recht gehandelt“. Wenn man die Propheten für sündlos (*ma‘šūm*) hielt, war das natürlich bedenklich. Tabarī verwirft die Lesung mit *‘amila* mit der Bemerkung, daß sie erst spät belegt sei (*Tafsīr* 3xv 348, 9ff.; zu ihr ib. 347, ult. ff.). Sie geht auf den Kūfīer Kisā‘ī (gest. 189/804) zurück; vgl. Makkī b. Abī Ṭālib al-Qaisī, *al-Kaṣf ‘an wuġūh al-qirā‘āt as-sab‘* 530, 12 f. Daß auch schon ‘Ā’iṣa dies überliefert habe, steht ib. 531, apu. f. (ebenso wie, daß der Sohn in Wirklichkeit nur ein Stiefsohn gewesen sei; 531, -4).
- 122 ‘Ā’iṣa setzt sich für die genannte Lesart ein, weil damit die Mutter entlastet wird. Diese hat den Sohn nicht als uneheliches Kind in die Ehe mitgebracht und ihn damit auch nicht von vornherein der „Erwählung“ entzogen; er hat selber schuld.
- 123 Die abweichende Lesart wird hier nicht „feministisch“ verortet wie vorher; auch wird sie (noch?) nicht als prophetische *sunna* ausgegeben. Aber für die Zuschreibung an ‘Alī gibt es anscheinend sonst keinen Beleg.
- 124 Vgl. Haitamī, *Maġma‘ az-zawā‘id* VII 202, 3 f. (nach Ṭabarānī), aber mit dem Zusatz: „Auch wenn von den Sternen (d. h. von Astrologie) die Rede ist, haltet euch zurück; ebenso wenn über *qadar* geredet wird“.

diese verbale Häufung nur gehemmt und das Szenario gestört. Aber wir erkennen dadurch umso klarer, in welchen Kategorien der Autor dachte. Da ist dann interessant, daß die fraglichen Termini nicht den zitierten Ḥadīten entnommen sind; sie kommen dort kaum vor. Sie sind vielmehr aus dem Koran herausgelesen, wo sie ebenso wie in unserem Text als finites Verb auftreten und noch nicht zu einem Nomen bzw. Infinitiv verabsolutiert sind: *istitā'a*,¹²⁵ *ṭāqa*,¹²⁶ *qūwa*,¹²⁷ *qudra*.¹²⁸ Auch wenn es heißt, daß Gott das rechte Handeln eines Menschen „gerne sieht“,¹²⁹ liegt koranischer Sprachgebrauch zugrunde.¹³⁰ Nur die Antithese zwischen dem, womit man „fertig ist“, weil man es nicht mehr in der Hand hat, und dem, worüber man noch verfügen kann, weil es neu zur Existenz kommt (*mu'tanaḡ*), ist einem häufig zitierten Prophetenwort entnommen.¹³¹ Aber es ist wohl kein Zufall, daß gerade diese beiden Vokabeln bei den Theologen kaum angekommen sind.¹³² Die *mutakallimūn* waren Skripturalisten.

125 s. 80, 2 (= nr. 18): *yastaṭī'u*; s. 83, 4 (= nr. 37): *yastaṭī'ūna*; s. 81, 16 (= nr. 34): *yustaṭā'u*. Vgl. dazu Sure 4:98 (*lā yastaṭī'ūna ḥilatan* „sie verfügen über keine Möglichkeit“) oder 26:211 (*mā yanbaḡī lahum wa-mā yastaṭī'ūna* „das steht ihnen nicht an, und sie sind nicht [dazu] fähig“).

126 s. 81, 15 (= nr. 34): *aṭāqa*; s. 81, 16 (= nr. 34): *yuṭāqu*; s. 83, 4 (= nr. 37): *yuṭīqūna*. Vgl. dazu Sure 2:184 (*wa-'alā llaḏīna yuṭīqīnahū fīdyatun* „und diejenigen, die es leisten können, sind zu einer Ersatzleistung verpflichtet“); aber auch als Nomen Sure 2:286 (*mā lā ṭāqata lanā bihī* „etwas, wozu wir keine Kraft haben“). Ein Sonderfall ist das *taklīf mā lā yuṭāq* (oben nr. 43a und c).

127 s. 83, 2 f. (= nr. 37): *lā yaqwauna 'alaihi*; s. 81, 16 (= nr. 34): *lā yaqwā 'alaihi* (nach Verbesserung). Auf Gott bezogen und in Verbindung mit *šā'a* in Sure 18:39 (*mā šā'a llāh. Lā qūwata illā billāh*). In unserem Text wird *šā'a* (neben *arāda*) auch vom Menschen ausgesagt (s. 80, 3 = nr. 18).

128 s. 83, 3 (= nr. 37): *lā yaqdirūna 'alā*. Vgl. Sure 2:264 (*lā yaqdirūna 'alā šai'in mim mā kasabū* „sie haben keine Gewalt über etwas von dem, was sie erworben haben“). Das Nomen *qudra* wird eher auf Gott bezogen als auf den Menschen; vgl. aber *bi-qudratikum* in: *Anfänge muslimischer Theologie* 149. In dieser letzteren Publikation finden sich auch weitere Belege zu den vorhergenannten Termini (s. 161); nur sind die dort behandelten Schriften mit Bezug auf ihre Zeitstellung (bzw. „Echtheit“) umstritten. Chronologisch stärker gesichert (und etwa zeitgleich mit dem *K. at-Tahrīš*) ist das *K. al-Qadar* des 'Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī (ed. A. al-Salimi / W. Madelung, *Early Ibādī Theology*; Leiden 2014). Zu *istitā'a* und *qūwa* dort s. 55, 6 ff.; zu *taklīf mā lā yuṭāq* ib. 55, 19 ff. Vgl. TG I 408 ff.

129 s. 80, 3 (= nr. 18): *raḏīyahū lahū*; vgl. auch s. 84, 7 und 12 (= nr. 43–44).

130 Vgl. Sure 5:3 (*raḏītu lakumu l-islāma dīnan* „Ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt“).

131 Vgl. nr. 18; auch nrr. 26 und 29.

132 In der qadaritischen *Risāla*, die unter dem Namen des Ḥasan al-Baṣrī lief, findet sich einmal die Wendung *mafrūḡ minhu* (vgl. HT 49); aber unser Text umschreibt denselben

Wenn allerdings der vorliegende Text tatsächlich aus der Feder – oder dem Munde – ʿDirārs stammt, so kommen wir nicht umhin, zu bemerken, daß die genannte Terminologie keineswegs ʿDirārs theologischen Standpunkt voll und ganz trifft. ʿDirār argumentiert zwar gleichfalls nicht deterministisch; aber er ist ebensowenig ein geradliniger Indeterminist. Er vertrat, wie wir aus doxographischen Berichten wissen, in seinem Verständnis der Relation von göttlicher Allmacht und menschlichem Handeln einen Synergismus, der seinem qadaritischen Engagement Schranken setzte.¹³³ Das hilft ihm, in dem strikt antithetischen Aufbau seines Buches an dieser Stelle auch zu den Qadariten Distanz zu halten; sie sind für ihn nicht die eigene Mannschaft, sondern lediglich eine der streitenden Parteien.¹³⁴ Das synergistische Modell, das er selber vertrat, kommt demgegenüber in unserem Text gar nicht zur Sprache; es vertrat sich nicht mit der Struktur des Buches. Auch andere vermittelnde Positionen bleiben unerwähnt, so etwa diejenige, die man mit Ḥasan al-Baṣrī und seinem Schüler Qatāda b. Dī‘āma verband: daß nämlich nur das Böse vom Menschen gewirkt werde, während alles Gute von Gott komme.¹³⁵ Dieser Gedanke wurde ohnehin in Baṣra entwickelt; ʿDirār dagegen, der sich vor allem von Ḥārīḡiten und Murḡīʿiten umgeben sah,¹³⁶ lebte wahrscheinlich in Kūfa.

Spiegelt sich darum in ʿDirārs Distanz gegenüber den Qadariten ein kūfisches Milieu? Die „Ursuppe“, in der sich die Überlieferung der frühen islamischen Gemeinde sammelte, hatte in den einzelnen lokalen Zentren, wo die *aṣḥāb al-*

Sachverhalt mit *huwa ma‘mul bihim* „es geschieht an ihnen; mit ihnen wird so verfahren“ (s. 81, 15 und 83, 4 = nr. 33 und 37). *Mu‘tanaf* begegnet im Ḥadīṭ nur als finites Verb (*na‘tanifuhū*) oder in Form eines aus dem Stamm abgeleiteten Nomens (*al-amru unufun*; vgl. HT 48). In unserem Text dagegen wird es mit weiteren Partizipien zusammengestellt: *mubtada‘* (von *ibtada‘a* „anfangen, spontan handeln“) oder *mubtada‘* (von *ibtada‘a* „sich etwas neu ausdenken“); sie sind aus Varianten desselben Ḥadīṭes herausgeholt (vgl. dazu HT 48 unten). Neben *mu‘tanaf* gibt es auch noch *musta‘naf*, und zu *mubtada‘* gesellt sich die präpositionale Wendung *fi bad‘ihim* (*Anfänge* 147). Im *Ġāmi‘* des Ma‘mar b. Rāšid (bei ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *Muṣannaḥ* XI 111, -5) steht *nastaqbiluhū* statt *nasta‘nifuhū*. Zu allem vgl. auch den Index der Termini in *Anfänge* 264 ff.

133 Näher dazu TG III 45 ff.

134 S. o. nr. 45.

135 Vgl. TG II 48 und 137. Ḥasan al-Baṣrī hat mit seiner „asymmetrischen“ Theorie auch den Weg in den *Ġāmi‘* des Ma‘mar b. Rāšid gefunden (vgl. ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī, *Muṣannaḥ* XI 119 nr. 20086). Verwandt ist die Unterscheidung zwischen Zorn und Barmherzigkeit Gottes, die in nr. 42 Gegenstand eines Gespräches unter prominenten Prophetengenossen ist; der Gedanke, daß die Barmherzigkeit dem Zorn vorausgehe, ist auch in ein Prophetenwort aufgenommen worden (s. o. Anm. 77).

136 S. o. s. 2494 f.

ḥadīṭ auftraten, gewiß nicht immer die gleichen Ingredienzien. Mit welchen Dimensionen man da rechnen muß, zeigt der *Muṣannaḥ* des ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī (126/744–211/827), eines jüngeren Zeitgenossen, der sich in einer Region aufhielt (dem Jemen), die man später als abgeschieden und provinziell angesehen hätte. Das Material, das er zusammenstellte, füllt in der heutigen Edition elf Bände, und es war teilweise schon durch die Hände seines Lehrers Ma‘mar b. Rāšid (96/714–154/770) gegangen.¹³⁷ In Baṣra scheint es zu derselben Zeit einen Sammler dieses Formats nicht gegeben zu haben.¹³⁸ Die Qadariya fusionierte dort mit lokalen murğī’itischen Gruppen,¹³⁹ während Abū l-Hudāil, der bedeutendste Mu‘tazilit der nächsten Generation, sich von Ḍirār’s Synergismus abwandte und einen klaren indeterministischen Kurs verfolgte, der sich dann auch mit einem andern Gottesbild verband. Kritik kam auch aus Bagdad; Bišr b. al-Mu‘tamir, der unter der hauptstädtischen Bevölkerung Propaganda für die Mu‘tazila machte, schrieb wie Abū l-Hudāil gegen Ḍirār *fi l-maḥlūq*, also zu der Frage, ob beim menschlichen Handeln etwas „geschaffen“ sei.¹⁴⁰ Innerhalb der Schule wurde Ḍirār damit zum Außenseiter, obwohl er, wie aus seinem *K. at-Taḥrīṣ* deutlich hervorgeht, mit den frühen Mu‘taziliten die Lehre von der *manzila baina l-manzilatain* geteilt hatte.¹⁴¹

Die „Ursuppe“, die der Autor des *K. at-Taḥrīṣ* vorfand, beschränkte sich aber nicht auf Prophetenaussprüche; sie enthielt vielmehr auch *aḥbār* anderer Art, historische Berichte oder Aussprüche prominenter „Genossen“, etwa der Kalifen ‘Umar und ‘Alī, zudem eine beträchtliche Zahl von Beispielen theologisch relevanter Koranexegese. Während die Prophetenaussprüche nahezu alle seit langem bekannt sind, ist das restliche Material für uns weitgehend neu. Ḥadīṭe, ob kanonisch oder nicht, blieben für die Nachwelt wichtig; man wählte zwar aus, aber nach jeweils anderen Gesichtspunkten und unter den Voraussetzungen eines sich über die Jahrhunderte wandelnden Prophetenbildes, und zum Schluß fegte man auch die letzten Restbestände in Werken wie Ibn Ḥaḡar al-Haitamī’s¹⁴² *Mağma‘ az-zawā‘id* noch einmal zusammen. Selbst heutige Digi-

137 Auch Ma‘mar wurde schon in Ṣan‘ā’ seßhaft. ‘Abdarrazzāq stellte dessen *Ġāmi‘* an das Ende seines eigenen *Muṣannaḥ* (Bd. x 379 ff.).

138 Rabī‘ b. Ḥabīb lebte dort, dessen Ḥadīṭsammlung (*K. al-Ātār*) bei den Ibāditen erhalten blieb; aber er ging dann nach Oman zurück, woher er – als Farāhidī wie der Lexikograph Ḥalīl b. Aḥmad – auch stammte.

139 Vgl. Ḍirār’s Bemerkung über die Ġailāniya und die Šamiriya oben nr. 45; dazu TG II 164 ff.

140 Vgl. die Buchtitel in TG V 283 f. (nr. 4 und 36) sowie V 367 (nr. 19, auch nr. 16). Dazu TG III 128 und 254. Auch Fazārīs *K. al-Qadar* enthält ein *Bāb al-maḥlūq* (ed. Salimi/Madelung 14–29).

141 S. o. s. 2489 und 2494.

142 Gest. 807/1405; zu ihm GAL² 2/91 s 2/82 und EI² III 778 f. (van Arendonk / Schacht).

talisierungsunternehmen kommen darüber nicht nennenswert hinaus. Das übrige Material dagegen verlor schnell an Autorität; es ist deswegen kaum noch anderswo zu belegen. Manche historischen Berichte aus dem Leben des Propheten (vgl. nr. 3 und 5) waren schon nicht in die *Sīra* des Ibn Ishāq (gest. 150/767) hineingelangt;¹⁴³ theologische Reflexionen von Kalifen (so etwa nr. 41 f.) fanden von vornherein kein literarisches Genus, in das sie hineingepaßt hätten. In unserem Text treten selbst die direkten Prophetenworte noch nicht mit dem Signum besonderer Autorität auf; sie haben keinen Isnād. Letzterer wurde zwar zu *Ḍirār*s Zeiten gewiß von den Spezialisten schon geliefert, zumindest auf Verlangen; aber die Autorität des Textes (*al-matn*) hing noch nicht von seinen Gewährleuten ab. Die Methode des *ġarḥ wat-ta'dīl* war noch im Entstehen begriffen,¹⁴⁴ und *Ḍirār*, dem es nur um das Aufzeigen inhaltlicher Widersprüche ging, glaubte auf eine Diskussion externer Glaubwürdigkeitskriterien verzichten zu können.

Auch bei den *Tafsīr*-Beispielen, deren die *qadar*-Diskussion sich bediente, personalisiert er die Debatte nicht. Nur war er hier stärker engagiert. Er zog selber gerne den Koran heran, um *Ḥadīte* deterministischen Inhalts zu entkräften (nr. 14 und 36), und wenn die Gegenseite sich auf den Koran berief,¹⁴⁵ griff er korrigierend ein (nr. 56 und 66).¹⁴⁶ Es ging dabei nicht nur um Belege, in denen der Koran direkt theologisch argumentierte, sondern auch um Prophetengeschichten, aus denen sich auf den Willen Gottes und sein Eingreifen in menschliches Handeln schließen ließ (nr. 54–62). Dabei wurde ein Thema berührt, das später große Bedeutung gewinnen sollte: die Sündlosigkeit der Propheten.¹⁴⁷ Der arabische Terminus, den man hierfür benutzte (*iṣma*), taucht zwar noch nicht auf, und auch über Muḥammad wird in diesem Sinne

143 Oder wurden sie von Ibn Hišām (gest. 218/828) wieder ausgesondert?

144 Das erste Buch, das diesen Begriff im Titel führt, ist das *K. al-Ġarḥ wat-ta'dīl* des Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (gest. 327/938); es stützt sich auf den *Ta'riḥ al-kabīr* des Buḥārī (vgl. GAS 1/178). Ein ähnliches Ziel verfolgte auch schon Ibn Ḥanbal mit seinem *K. al-'Ilal wa-ma'rifat ar-riġāl*.

145 Daß sie das manchmal systematisch und ausschließlich tat, ohne sich um *Ḥadīte* zu kümmern, ist an den beiden Traktaten zu erkennen, die ich in *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut 1977) untersucht habe. Nur läßt sich nicht leicht entscheiden, wann und wo dies geschah; Zeitstellung und „Echtheit“ dieser Werke sind umstritten. Die im *K. at-Taḥrīš* behandelten Koranbeispiele haben dort keine Parallele.

146 Vgl. daneben nr. 44 sowie Anm. 90. Auch das umfangreiche *Ḥadīṭ* in nr. 43 evoziert mehrere Koranstellen, die aber nicht direkt theologischen Inhalts sind.

147 Näher dazu TG IV 596 ff.; zuletzt zum Thema G.R. Hawting, *The development of the doctrine of the infallibility (iṣma) of prophets and the interpretation of Qur'an 8:57–69*, in: JSAI 39/2012/141 ff.

noch nicht nachgedacht.¹⁴⁸ Aber die Vorzeit wird schon in den Blick genommen, immer unter dem Gesichtspunkt, ob Gott, wenn er in seinem Buch über ihre Verfehlungen berichtet, diese auch gewollt hat: bei Adam und Eva natürlich, bei einem Sohn Noahs,¹⁴⁹ bei der Frau des Lot, bei David (wegen der Urias-Geschichte),¹⁵⁰ bei Salomo. Nur Jesus wird ausgespart; er erscheint auch im Koran als ein Vorbild an Frömmigkeit und Weltentsagung. Der Sündenfall des ersten Menschenpaares, an den Augustin das Geschick der ganzen Menschheit geknüpft hatte, verlor schon im Koran seine paradigmatische Bedeutung und wird dann auch in unserem Text kleingeredet: Adam und Eva haben nicht etwa Gott andere Götter „beigesellt“, sondern nur verbotenerweise eine Ähre gekostet.¹⁵¹

Die *ʿiṣma*-Diskussion, die hier von Dirār aus ihrem prädeterministischen Kontext herausgelöst wird, ist bezeichnenderweise von der Muʿtazila aufgegriffen worden. Aber so weit war man damals noch nicht. Der Begriff wurde zuerst in der Šīʿa theologisch eingesetzt; aber selbst Hišām b. al-Ḥakam, ein Zeitgenosse Dirārs, hält ihn mit Bezug auf die Propheten noch nicht für nötig.¹⁵² Naẓẓām ist dann auf dem Wege; er kennt das (später kaum zu bele-

148 Zumindest nicht an dieser Stelle; vgl. aber *Tahrīṣ* 110 f.

149 Dazu Speyer, *Biblische Erzählungen* 105, der im Anschluß an Abraham Geiger darin Ham erkennen will (vgl. Genesis 9:18ff.). Die islamische Überlieferung denkt stattdessen an Kanaan, den Ahnherrn der Kanaanäer (Taʿlabī, *ʿArāʾis*, übers. Busse 76), der aber ein Sohn Hams und damit nur ein Enkel Noahs war. Er und nicht sein Vater Ham ist in der Tat derjenige, den in demselben biblischen Bericht der Fluch Noahs trifft (Gen. 9:25–27). Zu dieser unaufgelösten Diskrepanz im Alten Testament vgl. R. Firestone, *Early Islamic Exegesis on the So-Called „Hamitic Myth“*, in: Y.T. Langermann / J. Stern, *Adaptations and Innovations* (Löwen 2007), S. 51–66 (dort etwa S. 59 zu Yaʿqūbī). – Dazu hier nr. 57, das in nr. 67ff. noch einmal aufgegriffen wird. An der letzteren Stelle gewinnt dann eine abweichende Lesung von Sure 11:46 theologische Bedeutung (nr. 69 f. mit Anm. 121). Daß Dirār auch über *qirāʾāt* Bescheid wußte, geht noch aus einem andern Kapitel des *K. at-Tahrīṣ* hervor (S. 95 f.).

150 Oben nr. 61; dazu auch Hawting, a. a. O. 143 f.

151 S. o. nr. 55. Ich habe dort an das Ährenraufen der Jünger Jesu gedacht. Vielleicht ist auch Ährenlese gemeint. Sie mochte als Eingriff in Gottes Eigentumsrechte verstanden werden; er war es ja, der das Getreide wachsen ließ. Aber die Nahrungsaufnahme stand gar nicht im Vordergrund. Das Entscheidende war das (im Koran nicht weiter begründete) Verbot; es trat schon bei einer Kleinigkeit (dem „Weizenkorn“) in Kraft. – Die „Beigesellung“ dagegen wird in eine Zeit verlegt, in der Adam und Eva schon nicht mehr im Paradies waren (nr. 56).

152 Er meinte, daß die Propheten bei einem Fehlverhalten direkt von Gott korrigiert werden, indem er eine Offenbarung herabschickt (vgl. TG I 376 f.). Gott weiß außerdem die Zukunft nicht voraus (ib. 373 f.); ein „Schutz“ hätte darum keinen Ansatzpunkt. Zum Ursprung des *ʿiṣma*-Begriffs vgl. TG IV 599 f.; allgemein auch Madelung in EI² IV 183 s. v. *ʿiṣma*.

gende) Ḥadīṭ „Kein Prophet ist je ungläubig gewesen“.153 Bei Ḍirār steht das jedoch noch nicht, und daß die Sache mit Bezug auf Muḥammad in besonderer Weise Probleme aufwarf, mußte auch Nazzām noch eingestehen.154

Ohnehin hat das *K. at-Taḥrīṣ* nicht wegen der obengenannten Tafsīr-Beispiele überlebt,155 sondern wegen der Ḥadīṭe, mit denen der *qadar*-Streit ausgetragen wurde. Auch das war für die Mu‘tazila interessant, und es wurde von ihr aufgegriffen, als sie den Schritt in die breite Öffentlichkeit tat und über die Religionspolitik auch in regierungsnahen Kreisen in Bagdad Einfluß zu gewinnen suchte. Der Konflikt mit den *aṣḥāb al-ḥadīṭ* hatte sich mittlerweile dadurch verschärft, daß der ḥanafitische Jurist Biṣr b. Ġiyāṭ al-Marīsī (gest. 218/833) eine Kampagne gegen die „Anthropomorphisten“ entfachte, mit der er unter al-Ma‘mūn (also schon gegen Ende seines Lebens) auch bei Hofe Aufmerksamkeit auf sich zog. Das Gottesbild seiner Kontrahenten, über das er sich mit starken Worten erregte,156 stützte sich auf Ḥadīṭe, die im Volke immer noch großen Anklang fanden und von denen einige schon im *K. at-Taḥrīṣ* zurückgewiesen worden waren.157 Das scheint die Mu‘taziliten veranlaßt zu haben, auch den letzteren Text, der damals bereits etwas angejährt war, noch einmal in die Debatte einzubringen. Sie mußten dazu über die Tatsache hinwegsehen, daß Marīsī gar nicht einer der ihren war; er war, wie man damals sagte, „Ġahmit“158 und als solcher in der *qadar*-Frage ein Determinist. Die Generation des Abū l-Hudāil und Biṣr b. al-Mu‘tamir, die sich von Ḍirār abwandte, hat sich darum auch noch zurückgehalten. Erst ein Jüngerer, Abū l-Hudāil’s Neffe an-Nazzām, der in Bagdad mit naturphilosophischen Spekulationen unter Intellektuellen

153 TG IV 185 nr. 9c.

154 Ib. 9d–g; dazu TG III 414 und IV 597. Bekanntlich heißt es in Sure 48:2: „Gott möchte dir (scil. Muḥammad) deine frühere und deine spätere Schuld vergeben“; damit war eine absolute Schuldlosigkeit ausgeschlossen. – Wie die Diskussion in der Mu‘tazila ihren Fortlauf nahm, läßt sich jetzt gut an dem kürzlich herausgegebenen *K. Mutaṣabih al-Qur‘ān* des Ruknaddīn Abū Ṭāhir aṭ-Ṭuraiṭī erkennen (ed. ‘Abdarrahmān b. Sulaimān as-Sālimī, Kairo 1436/2015); dort werden weitgehend die gleichen Personen und Koranstellen behandelt wie hier (s. 805 ff., auch schon 762, 4 ff.).

155 Die deterministische Exegese, mit der Ḍirār sich auseinandersetzt, hat in der späteren Tafsīr-Literatur, auch wenn diese nicht mu‘tazilitisch beeinflusst war, kaum Spuren hinterlassen.

156 Er schrieb ein *K. Kufr al-muṣabbiha* (vgl. TG V 353 nr. 2), das später von Abū Sa‘īd ad-Dārimī (gest. 282/895) widerlegt wurde und uns auf diesem Wege bekannt blieb (Übersetzung der Fragmente in TG V 354–363; dazu TG III 181 f.). Zur Biographie Marīsīs TG III 175 ff.

157 Dort s. 134 f.; dazu o. s. 2487 und 2497.

158 Zu dieser Bezeichnung s. o. Bd. II 1446 ff.

einiges Aufsehen erregte,¹⁵⁹ zog das im *K. at-Tahrīṣ* gesammelte Material wieder ans Licht. Er nutzte die Gelegenheit, um sich zugleich von Marīṣī abzusetzen, indem er nicht nur die anthropomorphistischen Elemente seiner Kritik unterwarf, sondern auch die starke deterministische oder prädestinarianische Tendenz hervorhob, die das Corpus der Prophetentradition durchzog. Dazu kamen ihm die von uns übersetzten Kapitel aus dem *K. at-Tahrīṣ* gerade recht. Daß diese ihm in der einen oder andern Form tatsächlich bekannt waren und er sich unmittelbar auf sie bezog, geht daraus hervor, daß er die Struktur des Gedankenganges beibehält; er beginnt wie ʿIṣṣāq mit der kriegsrechtlichen Frage und breitet erst dann das Material aus, mit dem der *qadar*-Streit in theologischer Hinsicht geführt wurde.

Das heißt nicht, daß er ʿIṣṣāq einfach abgeschrieben hätte – keineswegs. Er läßt sich lediglich von dessen Buch inspirieren. Die Zeit war weitergegangen. Nazzām greift die *muḥadditūn* nun frontal an; im *K. at-Tahrīṣ* kommt dagegen die Bezeichnung *aṣḥāb al-ḥadīṯ* oder *muḥadditūn* gar nicht vor. Er verlangt, daß jede Überlieferung sich vor unserem Verstand rechtfertige; bei ʿIṣṣāq wird die Vernunft (*al-ʿaql*) als Kriterium noch nicht eingeführt.¹⁶⁰ Wie ʿIṣṣāq verzichtet er auf jeden Isnād; aber er äußert offen seine Skepsis gegenüber der Glaubwürdigkeit der Gewährsleute. Viele von ihnen lügen oder fälschen; erst auf dem Totenbett bekennen sie ihre Schuld.¹⁶¹ ʿIṣṣāq hatte selber noch Ḥadīṯe zitiert, solange sie ihm in seinen Gedankengang hineinpaßten; Nazzām dagegen verwirft die Prophetenüberlieferung als solche. Er ist Rationalist und will sogar das islamische Recht auf bloße Vernunft gründen.¹⁶² Schon ʿIṣṣāq hatte die Widersprüche innerhalb der Prophetentradition personalisiert; es sind immer bestimmte „Gruppen“, die bestimmte Ḥadīṯe aus der „Ursuppe“ herausfischen. Nazzām betont nun, daß der gesamte Bereich des Ḥadīṯ von subjektiven Präferenzen beherrscht sei; wer dem einen Traditionarier Glauben schenkt, muß dies auch bei jedem andern tun, selbst wenn dieser sich an einen gegenteiligen Text hält – zumindest solange kein rationaler Beweis für das eine oder andere in Sicht ist.¹⁶³ Dies ist es, was Nazzām der kurzen episte-

159 Dazu näher TG III 299 f. und 335 ff.

160 Vgl. meine Übersetzung des Schlußkapitels aus dem *K. at-Tahrīṣ* o. s. 2495 ff., wo ʿIṣṣāq nur darauf insistiert, daß man jemandem, der aus dem gleichen Prophetenwort andere Schlüsse ziehe, nichts entgegenzusetzen habe.

161 Vgl. die Einleitung seines Textes (TG VI 183 nr. 1d).

162 TG III 384 f.

163 Wieweit sich mit Aussagen argumentieren lasse, die einem nur berichtet worden sind (*al-ḥuǧǧa bil-aḥbār*) oder die man lediglich gehört hat (*as-samʿ*), blieb auch später immer umstritten (vgl. TG IV 649 ff. und 660 f.). ʿIṣṣāq hatte das Problem schon angeschnitten;

mologischen Einleitung anvertraut, in der er das Ergebnis seiner Ausführungen schon vorausnimmt. Die von ʿDirār gesammelten Ḥadīṭe erscheinen dann nur noch in Auswahl,¹⁶⁴ und die antithetische Anordnung ist stark formalisiert: „Wie sollten (die Überlieferer) sich nicht irren oder die Unwahrheit sagen, unwissend sein und sich widersprechen, wo doch diejenigen, welche überliefern, daß ..., auch diejenigen sind, welche überliefern, daß ...“. Das fiktive Szenario, in das ʿDirār seine Darlegungen eingekleidet hatte, ist verschwunden. Daß Naẓẓām es kannte, wird dadurch nahegelegt, daß er schließt mit einem Satz, in dem von einem „Juristen“ (*faqīh*) die Rede ist: „Dann tradiert ihr Jurist solche Ḥadīṭe, bringt solche Berichte (*aḥbār*) und legt solcherart Zeugnis ab gegen Gott, ohne sich deswegen Gedanken zu machen oder Scham zu empfinden“.¹⁶⁵

Naẓẓāms Text ist kurz und nur als Fragment erhalten, das Ḡāḥiẓ in sein *al-Aḥbār* aufgenommen hat.¹⁶⁶ Dieses ist von dort an den Jemeniten Našwān al-Ḥimyarī (gest. 573/1178) gelangt¹⁶⁷ und über ihn (?) an den Zaiditenimām Ibn al-Murtaḍā (gest. 840/1437), in dessen *K. al-Munya wal-amal* es sich jetzt ebenso nachlesen läßt.¹⁶⁸ Ich habe es vor jetzt nahezu einem halben Jahrhundert in der Festschrift für O. Spies herausgegeben, damals noch nach den Handschriften des letzteren Werkes,¹⁶⁹ und später in TG VI 183 ff. übersetzt. Ungeklärt bleibt dabei weiterhin die Frage, aus welchem Werk des Naẓẓām das Fragment stammt. Es liegt nahe, an dessen *K. an-Nakt* zu denken, das in Bruchstücken lange weiterlebte und ebenso die Glaubwürdigkeit der Prophe-

er behandelt es aber im wesentlichen doxographisch (*Tahrīṣ* 138 ff. / übers. o. s. 2490 ff.; vgl. den ähnlichen Text bei Našwān al-Ḥimyarī, *Hūr* 272, -5 ff.). Das Problem blieb vor allem für Juristen relevant; sie kamen ohne die Prophetentradition nicht aus. Darum ist es permanenter Bestandteil von *uṣūl al-fiqh*-Werken.

164 Weggefallen ist bezeichnenderweise alles, was nicht direkt auf den Propheten zurückgeht: die Tafsīr-Beispiele etwa oder die Berichte über Prophetengenossen. Ihnen fehlte die Autorität der Prophetenaussprüche, und die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* hatten sie wohl selber schon aus der vordersten Linie der Argumentation herausgenommen.

165 TG VI 187 nr. 15 (wo „euer Jurist“ in „ihr Jurist“ zu verbessern ist). Daß der „Jurist“ keine Scham empfindet, wird ihm schon bei ʿDirār bescheinigt (s. o. s. 2473, Anm. 73).

166 *K. al-Aḥbār wa-kaifa taṣīḥih*, nur aus Zitaten bekannt (vgl. TG VI 315 nr. 41).

167 *K. al-Hūr al-ʿīn* 230, 16–235, ult., im Rahmen eines größeren Zitates, das bereits s. 216, ult. beginnt; ein weiteres Zitat steht ib. 273, -7 ff.

168 Ed. Muḥ. Ġawād Maškūr (Beirut 1979), s. 48, 3 ff. Möglicherweise greifen beide, Našwān sowohl als auch Ibn al-Murtaḍā, auch auf eine gemeinsame Quelle zurück (Kaʿbīs *Maqā-lāt?*; vgl. *Der Eine und das Andere* 351).

169 W. Hoenerbach (hrsg.), *Der Orient in der Forschung* (Wiesbaden 1967), s. 170 ff.

tentradition zum Thema hatte.¹⁷⁰ Aber die Ḥadīṭe werden dort im allgemeinen nicht gegeneinander ausgespielt;¹⁷¹ zudem verfolgen die jeweiligen Rahmentexte nicht die gleiche Tendenz.¹⁷² So hat denn auch Ḡāḥiḏ zwar das *K. an-Nakt* seines Lehrers ebenfalls benutzt, aber nicht in seinem *K. al-Aḥbār*, sondern in seinem *K. al-Futyā*. Von Nazzām ist kein Buchtitel überliefert, der sich irgendwie auf Ḥadīṭ bezieht. Es gab von ihm ein *K. al-Qadar*;¹⁷³ aber die Ḥadīṭe in dem von uns herangezogenen Fragment gehören bei weitem nicht alle in diesen Bereich.¹⁷⁴

Bei Ibn Qutaiba, der in seinem *Taʿwīl muḥtalif al-ḥadīṭ* die von Nazzām herausgestellten Widersprüche auszugleichen versucht, trifft dann alles wieder zusammen: das bei Nazzām zum erstenmal bezeugte Ḥadīṭ, wonach kein Prophet jemals ungläubig gewesen sei,¹⁷⁵ ebenso wie Dicta, die bei Nazzām und Ḍirār gemeinsam erscheinen, jedoch jeweils in einem andern Zusammenhang,¹⁷⁶ und schließlich Ḥadīṭe, die Ibn Qutaiba im selben Zusammenhang

170 Vgl. meine Bibliographie o. Bd. I, s. XXII ff., unter A 5 und B 116.

171 Eine Ausnahme bildet ein kurzes Teilstück, das sich in einem *uṣūl al-fiqh*-Werk des Faḥraddīn ar-Rāzī erhalten hat (= nr. 15 in den von mir in Oriens 42/2014 herausgegebenen Fragmenten, dort s. 44 f., jetzt auch o. Bd. II 1212 f.).

172 Zum Problem vgl. schon TG VI, s. 2.

173 Vgl. TG VI 1, nr. 10.

174 Vgl. TG VI 183 ff. in Text XXII 254 die §§ 2–3 und 10–14.

175 Ein Grundstein der *ʿisma*-Vorstellung; vgl. *Taʿwīl* 211, 5 ff. / übers. Lecomte 123 nr. 147, dazu oben s. 2521. Das Dictum erwies sich aber nur solange als brauchbar, wie man bloß die Propheten vor Muḥammad in den Blick nahm. Sie waren von Geburt an Propheten gewesen, und man konnte dann den Koran oder die Paralleltradition darauf abklopfen, ob sie in Sünde gefallen waren oder nicht. Bei Muḥammad dagegen lag die Sache anders; man wußte, daß er eine „heidnische“ Vergangenheit gehabt hatte und erst im reifen Alter zum Propheten berufen worden war; sobald man anfang, auch ihn als *maʿšūm* zu betrachten, war das genannte Ḥadīṭ nur hinderlich. Es verschwand nicht ganz; aber selbst eine überaus gelehrte Datenbank fördert nur einen Beleg aus Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī's (gest. 852/1449) *Talḥiṣ al-ḥabīr* zutage, also einem Compendium derjenigen Ḥadīṭe, die ʿAbdalkarīm ar-Rāfiʿī al-Qazwīnī (gest. 623/1226) in seinem *Fath al-ʿazīz*, einem Kommentar zu Ḡazzālīs *K. al-Waḡīz*, herangezogen hatte (1–4, ed. Abū ʿĀsim Ḥasan b. ʿAbbās b. Quṭb, Córdoba 1995; dort IV 167). Mehr Zustimmung fand ein Ḥadīṭ, wonach der Prophet „niemals ein Götzenbild angebetet hatte“; das gab die Wirklichkeit besser wieder. Für Beratung und Hilfe in diesem Punkt habe ich M. Akpınar zu danken.

176 So z. B. die Aussage Muḥammads, daß seine Gemeinde wie der Regen sei (also willkommen und segensreich zu jeder Zeit): bei Nazzām antithetisch zu der Vorstellung von der Priorität der Urgemeinde (TG VI 184 nr. 3b), bei Ḍirār dagegen als Trost für die Ḥarīḡiten, weil diese meinten, mit ihrer Frömmigkeit mittlerweile allein zustehen (*Tahrīṣ* 39, 13). Vgl. *Taʿwīl* 214, 13 ff. / übers. Lecomte 127 nr. 149, dort in derselben Anordnung wie bei Nazzām.

benutzt wie ʿDirār, während sie bei Nazzām vielleicht gar nicht aufgenommen wurden.¹⁷⁷ Die Abhängigkeitsverhältnisse sind im einzelnen noch zu klären,¹⁷⁸ dabei wird man natürlich auch weitere Texte einbeziehen müssen.¹⁷⁹ Aber man erkennt auf jeden Fall, daß die frühen Texte über längere Zeit intensiv diskutiert wurden.

Wieweit der von uns übersetzte Abschnitt für das *K. at-Taḥrīš* charakteristisch ist, bleibt an weiteren Kapiteln des Buches zu überprüfen. ʿDirār interviert an unserer Stelle häufiger als anderswo; er fällt dem „Juristen“ dauernd ins Wort.¹⁸⁰ Er scheint dann gar nicht zu spüren, wie sehr er damit die von ihm geschaffene Fiktion zerstört. An einer Stelle¹⁸¹ übersieht er, daß die von ihm bevorzugte Fassung eines Ḥadītes seiner eigenen Definition von „Qadariya“ widerspricht; „Qadariya“ war ein Kampfbegriff, der auf beiden Seiten abwertend benutzt wurde.¹⁸² Auffällig ist seine Verehrung für ʿĀiṣa; er umgibt sie mit schmückenden Epitheta wie niemanden sonst.¹⁸³ In Kūfa zeigte sich darin vielleicht antišīʿitische Tendenz;¹⁸⁴ für die Šīʿiten stand Fāṭima im Vorder-

177 So z. B. gleich zu Anfang (*Taʿwīl* 23, -4f. / übers. Lecomte 1f. nr. 2), wo zwei Prophetenworte wie bei ʿDirār (*Taḥrīš* 39, 6f. bzw. 11f.) als angebliche Leitlinie für die Ḥārīğiten eingeführt werden. Diese Zuordnung ist wahrscheinlich falsch; Ibn Qutaiba hat nicht beachtet, daß ʿDirār diese Dicta seinem „Juristen“ nur in den Mund legt, um den Ḥārīğiten, die sich bei diesem beschwerten, eine Rechtfertigung zu liefern. Man kann sich fragen, ob Ḥārīğiten sich je auf Ḥadīte berufen haben. Die beiden Worte sind jedenfalls nur in außerḥārīğitischen Quellen belegt, dort aber sehr breit.

178 Daß Ibn Qutaiba in seinem Eingangskapitel direkt aus ʿDirār übernimmt, ist vermutlich kein Einzelfall. Es liegt auch an anderen Stellen nahe; vgl. etwa *Taʿwīl* 24, 7–9 / übers. Lecomte 2 nr. 3 mit *Taḥrīš* 35, 14–36, 1 oder *Taʿwīl* 27, 2–4 / übers. Lecomte 5 nr. 11 mit *Taḥrīš* 89, 3f. und 12f. In dem oben von uns übersetzten Text berühren sich die Nummern 40 und 39 bzw. 20, 24 und 42 in abweichender Reihenfolge und manchmal starker Verkürzung mit *Taʿwīl* 25, 5–6, 4 / übers. Lecomte 3f. nr. 6–7.

179 So etwa die *Risāla* des Šāfiʿī, die wir oben (Anm. 21) schon einmal zitiert haben; Šāfiʿī war ein Zeitgenosse ʿDirārs. Auch er versucht die Widersprüche auszugleichen; anders als Ibn Qutaiba aber versucht er, das Instrument der Abrogation (*nasḥ*) vom Koran auf das Ḥadīṭ zu übertragen und dann über die Zeitstellung der Belege zu einer Entscheidung zu gelangen.

180 Vgl. die Nummern 11 (?), 13–16, 25, 36, 44b, 48, 50, 52, 55–56, 59, 63.

181 Nr. 44.

182 Vgl. EI² IV 368b s. v. *Qadariyya*; dazu oben Anm. 88.

183 An zwei Stellen; vgl. nr. 59 und 69.

184 Die Šīʿiten heißen bei ihm *Rawāfiḍ* (so in *Taḥrīš* 28, 2). Mit einem positiven Epitheton werden neben ʿĀiṣa nur noch Abū Bakr (*aṣ-Šiddiq*) und ʿUmar eingeführt (*al-Fārūq*; vgl. nr. 20 und 42).

grund, und ʿĀiṣa hatte sich in der Kamelschlacht gegen ʿAlī gestellt.¹⁸⁵ Nazzām ersetzt dann ʿĀiṣa durch Ḥadīġa,¹⁸⁶ an sich mit guten Gründen, aber vielleicht auch unter dem Eindruck baṣrischer Tradition. Daß Ḍirār immer nur auswählt, versteht sich von selber. Er ist ja kein *muḥaddit*; ihm geht es nicht um Vollständigkeit. Unser Urteil wird in weiteren Einzelstudien konkretisiert werden müssen.

185 Auf die Kamelschlacht wird in nr. 59 auch vielleicht angespielt (vgl. Anm. 111).

186 S. o. nr. 4, Anm. 23.